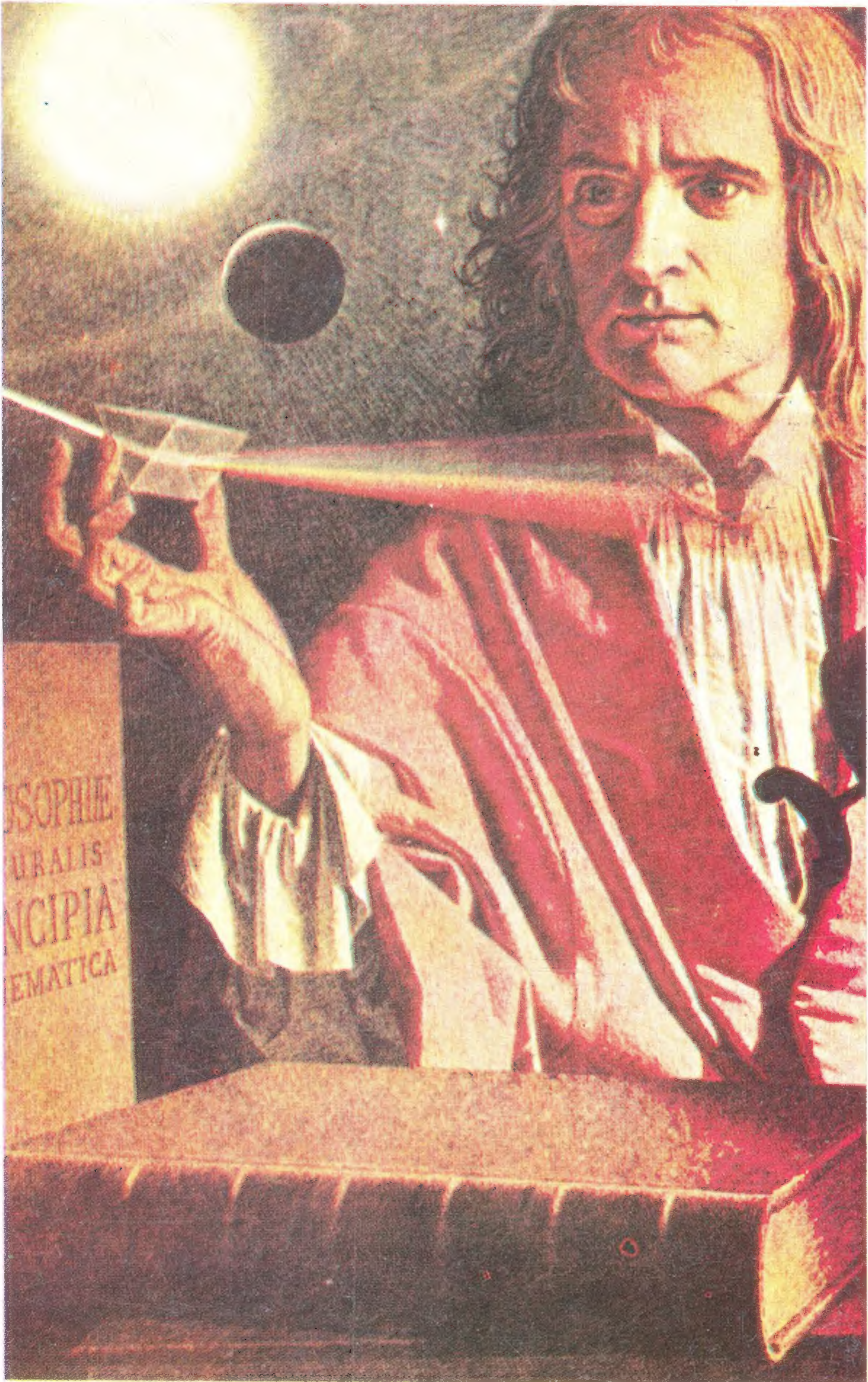


كتب غيبرت الفكر الإنساني



الجزء السادس



الهيئة المصرية العامة للكتاب

أحمد محمد الشنواني

مكتبة نفيسة الفكر الإنساني

الألف كتاب الثانى

الإشراف العام

د. سمير سرحان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

أحمد صليحة

سكرتير التحرير

عزت عبدالعزيز

الإخراج الفنى

محسنة عطية

كتب غيرت الفكر الإنساني

أحمد محمد الشنواني

المجلد السادس



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٦

فهرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٧
★ كتاب الموتى	٩
كهنة هوليوبوليس ٤٥٥٠ ق م	
★ شريعة حمورابي	٢٩
حمورابي ١٧٢٦ ق م	
★ الألفستا المقدسة	٦٣
زرادشت ٦٥٠ ق م	
★ الفرس	٨٢
اسخيلوس ٤٥٠ ق م	
★ المحاورات	٩٧
باركلي ٨٠٠ م	
★ الرسائل الفلسفية	١١٥
الكتدي ٨٢٥ - ٨٦٦ م	
★ الامتاع والمؤانسة	١٤٢
أبو حيان التوحيدى ٩٨٠ م	
★ طوق الحمامة في الألفة والإيلاف	١٦٧
ابن حزم ١٠٢٦ م	
★ حى بن يقظان	١٩١
ابن طفيل ١١٨٤ م	
★ تحفة النظار وغرائب الأمصار وعجائب الأسفار	٢١١
ابن بطوطة ١٣٢٤ - ١٣٥٤ م	

الصفحة	الموضوع
٢٣٤	★ الفريديوس المقيود جون ملتون ١٦٦٧ م
٢٥٢	★ مبحث في العقل الانساني جون لوك ١٦٩٠ م
٢٧٥	★ في قانون السكان مالتوس ١٨٣٠ م
٢٩٧	★ الاخوة كرامازوف دوستويفسكى ١٨٦٠ م
٣٢٥	★ رسالة التوحيد الامام محمد عبده ١٨٩٧
٣٤٨	الفهرس الشامل
٣٥٥	الهوامش

المقدمة

طلما شبه الناس الحضارات ، ثم النهضات التي
ترافقها ، بالبنیان الشامخ .

والكتب في تاريخ الأمم والشعوب ، هي الحجارة
في تاريخ البناء والعمران .

ونحن ، في هذا الجزء من الكتاب توخينا أن
نتقى لك ، أيها القارئ ، تلك الحجارة الضخمة البارزة ،
التي كان لها اثر بين في بناء صرح الحضارة الذي نشهده
في عصرنا هذا .

والكتاب الذي بين ايدينا الآن هو عبارة عن حفنة
من الحجارة الثمينة ، التقطناها من هنا وهناك ، من
صرح الحضارة .. راقدنا في اختيارها قيمتها ،
واهميتها واثرها .

ولقد تأثرت بهذه الكتب التي كتبت عنها في هذا
الجزء من الكتاب ، واحبيتها واعظمتها ، ووجعت فيها
النور والتوجيه ..

لذلك رايت ان اضعها بين يدي القارئ لعله يجد
فيها ما دأبته .

وما أردت الا الخير ..

والله المستعان ان يحقق به الفوائد وهو حسبى
وكفى ..

المؤلف

كتاب المـَـوَقِّ

كهنة هوليبوليس

٢٠٧ ٤٥٥٠

هذا هو السفر الجليل ، والكتاب المقدس ، الذى قامت عليه دعائم الحياة المصرية القديمة فى هذا العالم وفى العالم الآخر .

ما كان ليُدفن فى لحده اذ اذ وضع بجانبه أو نقش على قبره ، آيات ، وتعاويذ ، وأدعية ، من كتاب الموتى .

ويستطيع الإنسان أن يدرك من قراءة كتاب الموتى أن المصريين كانوا يعتقدون بخلود النفس ، والحياة الأبدية ، فى العالم الثانى : وإن كان هذا الاعتقاد غير واضح وغير صريح ، ولا ينسى القارىء أننا نتحدث عن الإنسان ، قبل خمسة آلاف سنة ، لا بل عشرة آلاف سنة .

ويصف لك كتاب الموتى : الجنة ، والسماء ، والجحيم ، والمطر ، ومحاكمة الأموات ، وكل ما سيلاقيه الإنسان فى العالم الآخر الذى ينتقل إليه بعد وفاته .

إن كتاب الموتى هو مجموعة التعاليم الدينية ، والتجائم ، والتعاويذ ، والعلوم ، والمعارف ، وكل ما يحتاج إليه الميت فى العالم الآخر .

هو دائرة معارف ما بعد الموت .

هو كتاب الإنسان ، من يوم ولادته الى يوم مماته :

هو القوانين ، والشرائع الالهية .

هو أقدم كتاب فى الدنيا .

هو محكمة الأموات ، بقضائتها ، وضاميتها ، وآلهتها .

هو شريعة الأحياء ، وقانون الأموات .

هو الجنة والخلود ، أو النار والفناء .

إن التعاليم فى كتاب الموتى ، تحفظ الجسد سالماً ، وتمنع عنه الفناء والبلاء ، وتساعده على السكنى والوجود مع الآلهة فى النعيم .

وكان الشائع عند المصريين أن (أوزوريس) هو إله الأموات ، وبشفاعته ووساطته يبقى الجسد حياً فيخرج منه جسداً نورانياً تسكنه الروح الى الأبد .

ومن هنا جاءت تعاليم كتاب الموتى ، فى كيفية حفظ الجسد حيا
سليما بلا عطب ولا فناء ، فقامهم ذلك الى تحنيط أجسادهم .

ومن هنا جاءت تعاليم كتاب الموتى ، فى كيفية حفظ الجسد حيا
سليما .

وانما لنعود بتاريخ الموتى ، الى الملك المصرى الأول « مينا » ، فقد
قال الدكتور « بادج » ، أحد المؤرخين : « ان تاريخ المدنية المصرية يبدأ
بتاريخ ظهور كتاب الموتى » .

وانك لتجد شيئا من هذا فى ورقة البردى التى كتبها الحكيم المصرى
القديم الفيلسوف « أنى » ، ووجدت على قبر الملكة « خنم نفرت » ، زوجة
« موتو حتب » ، أحد ملوك الدولة الحادية عشرة ، رموز هيروغليفية تفيد
أن أحد فصول كتاب الموتى اكتشف فى عهد « حسبتى » الملك الخامس
من الدولة الأولى ، وذلك سنة ٤٢٦٦ قبل الميلاد .

فاذا كان فصل كتاب الموتى اكتشف سنة ٤٢٦٦ قبل الميلاد ، فكم
يكون عمر هذا الكتاب ؟ ومتى كتب ؟

وقد وجد (مسبيرو) فصولا من هذا الكتاب على أهرام الملك (أوناس
Onas) المبنى سنة ٣٣٣٣ قبل الميلاد ، كما وجد فى أهرام (تيتى)
بسقارة فصولا كاملا من هذا الكتاب ، ويعود تاريخ هذه الأهرام الى سنة
٣٣٥٠ قبل الميلاد .

ويرى المؤرخون أن كتاب الموتى كان معروفا عند ملوك الدولة الأولى
أى منذ ٤٥٥٠ سنة قبل الميلاد ، وظل معصولا به وبقوانينه وشرائعه الى
القرن الثانى بعد ظهور الديانة المسيحية .

وقد أكتت البراهين التاريخية الجزم بأن كتاب الموتى كتبه كهنة
هليوبوليس ، قبل ظهور مينا والدولة الأولى .

ويقول كتاب الموتى انه كان على الميت أن يقطع سبعة جبال ، وعلى
كل جبل اله يحرس ذلك الجبل وبعد ذلك يصل الى جنات النعيم .

وينص كتاب الموتى على أن أوزيريس هو القاضى الأعظم لمحاكمة
الأموات .

ويشرح كتاب الموتى ، رحلة الشمس بعد غروبها تحت الأرض ،
وكيف تسافر فى مركبها قاطعة العالَم الأرضى ، لأن الشمس فى نظر
القدماء لم تكن سوى جسم حى ومصدر كل حياة .

هكذا ورد في كتاب الموتى •

واذا بحثت في حقيقة بدء نظر المصريين الى العالم والدين ، تجد أن
ثالث مصر الأول كان الشمس والأرض ، والنيل • أو الأم ، والاب ،
والابن •

ثم جعلوا لها لكل من هؤلاء يمثلونه به •

(كا) و (با)

الروح و النفس

كان الميت في عهد قدماء المصريين عبدا للأحياء ، فاذا تأخر أهله
عن تقديم القرابين ، والماكولات لروحه ، تعذبت تلك الروح وماتت جوعا •
وكان اسم الروح : (كا) بلغة المصريين •

و (كا) هذه ما يدعونه بالعربية قرينة ، أي الجسد الثاني للإنسان
وهي الروح التي تأتي لهذا العالم مع روحه ، وبكلمة أخرى هي النسخة
الثانية من روحه وجسده •

ان (كا) كانت الروح •

أما (يا) فكانت النفس •

وكانت (يا) بعد موت الجسد ، تأخذ شكل طائر وتطير في طبقات
الجو •

ولكى تعيش هذه الروح بعد موت الإنسان ، ولا يتطرق اليها الفناء ،
كانوا يضعون المأكول والمشرب في قبره ، لكي تتغذى ولا تموت لأنها كانت
أمانة مخصصة للجسد ، تبقى معه وتجلس بجانبه •

وكانت الروح تخلق مع الجسد ، وتعمل فيه ، وتأخذ شكله ،
وتحفظ شخصيته ، وهي التي تنهض مع الجسد في يوم البعث •

الجسد يموت ، أما الروح فتحي إلى الأبد •

لهذا أراد المصريون تخليد الجسد بتجنيطه ، حتى تجده الروح وتخلد
فيه •

وهذا المبدأ دان به كثير من الأمم والشعوب ، بل أن المسيحية
نفسها اعتنقته ونادت به •

ان المصريين أول من قالوا : ان الإنسان روحه خالدة ، وانها تنتقل
بعد الموت إلى كائن آخر — وهذا هو التقمص أو التناسخ •

حق الدفاع أمام القضاة الالهى

لم نر أجمل ، وأفضل ، وأعدل ، من محاكمة الميت عند قدماء المصريين .

ان ديانتهم ، هى الوحيدة التى أعطت الميت ، حق الدفاع عن نفسه .

انظر الى مجلس القضاة المصرى المؤلف من اثنين وأربعين قاضيا .

لقد جلس القضاة لمحاكمة الميت ، وارتفع ميزان العدل فى ساحة المحكمة ، فى الكفة اليمنى قلب الميت رمزا لأعماله ، وفى الكفة اليسرى عيار الحق لوزن قلب الميت .

ان أوزوريس هو رئيس القضاة - انظر اليه جالسا على منصة الحكم وبجانبه الاله (تحوت) يسجل حكم المحكمة ، ويقف (أونوبيس) ليراقب كفتى الميزان .

انظر الى الروح تتقدم الجسد أمام القضاة !

اسمع دفاعها وهى تقول :

لم أرتكب منكرا ، ولم أخن أحدا .

لم أشهد زورا ، ولا لطخت اسم أبى بالعار .

لم يأكل الحسد قلبى ، ولم أطلب مال غيرى .

لم أقتل ، لم أذن ، لم أسرق .

لم أشته امرأة قريبنى ، ولا امرأة جارى .

لم أحرز مالا حراما ، ولم أبع القمح بثمان غال .

لم أخالف نظام الرى ، ولم أتلف مزروعات أحد .

لم أظلم البتيم ، والأرملة ، والأعشى ، والأعرج ، والشيخ المتقدم فى

السن .

لقد أطعمت الفقير ، وسقيت العطشان .
الى آخر ما هنالك ، من أمثال الوصايا العشر المعروفة في توراة العهد القديم .

ثم تجلس آلهة الحق والعدل في كفة الميزان اليمنى ، ويوضع قلب الميت في الكفة اليسرى فان وجد قلبه ناقصا ، افترسه الوحش الواقف بانتظاره .

وكان المطهر معدا بجانب المحكمة ؛ لتطهير النفوس التي ارتكبت مفوات صغيرة .

★★★

وقد حفظت لنا في مقابر الأفراد من الدولة الحديثة عشرات القراطيس من البردي التي سجلت بها فصول كتاب الموتى ، لتساعد على الوصول (سليما) ، وكانت هذه القراطيس تكتب سلفا ويترك مكان الاسم خاليا ليملأ عند الشراء ولم تكن الأمانة متوفرة دائما بطبيعة الحال . فكانت هناك ملفات تكرر فيها بعض الفصول ، وأخرى تحذف منها فصول أو تسقط منها فقرات ، وكان الكتبة مطمئنين الى أن واحدا لن يقرأ ما بها سوى الميت ... وأنه لن يرجع عليهم مطالبا بتعويض عن احوال ! .

وهدف كتاب الموتى خدمة الميت : منحه القوة للاستمتاع بحياة خالدة ، ولينال ما يضبو اليه في الحياة وراء القبر ، وليؤكد النصر على أعدائه ، وليحصل على ما يسر له التوجه حيثما يريد وكيفما يشاء ، وليحفظ جسده كاملا ، وليمكن روحه من الدخول الى قارب رع ... ومن ثم الى مساكن المباركين ...

وعدد كبير من فصول كتاب الموتى الدعية الى رع أو أوزير ذكر الى جانبها عدد من النصوص المتصلة بالمحاكمة . ومنظر المحاكمة ينقلنا الى الفصل الخامس والعشرين بعد المائة من فصول الكتاب وهو يعد أهمها ويحتوى على ثلاثة أجزاء : المقدمة والاعتراف السلبي والنص الختامى . وكان الميت يقرأ المقدمة عند دخوله الى صالتي (ماعة) (*) . أما الاعتراف السلبي فيكون أمام ٤٢ آلهة يجلسون لمحاكمته في قاعة العدل . وأما النص الختامى فيرده بعد انتهاء المحاكمة حين يسمح له ببدء حياته الجديدة . ويشير المتوفى في هذه النصوص الى أنه لم يرتكب اثما ثم يوجه حديثه

(*) ماعة أو ماعت هي تجسيد العدالة أو النظام الالهي الذي ارتضته الارباب للكون .

على الاثنين والأربعين قاضيا مناديا إياهم بأسمائهم ومقرا أمام كل منهم على حدة بأنه لم يرتكب معصية يعاقب من أجلها ، ثم يتلو ذلك الاعتراف الثالث الذى يتضمن الجزء الأول منه نفس كلمات المقصلة التى تعد بمثابة جواز مرور الى القاعة ، أما نص الختام فيشتمل على المتون التى تمهد له سبيل الخروج .

وفى مقدمة الفصل يتقدم الميت الى قاعتي (ماعة) ويخاطب أوزير حاكم الغرب قائلا :

الولاء لك أيها الاله العظيم يا سيد قاعتي (ماعة) .
لقد أتيت اليك يا مولاي لأشهد يهائك ، اننى أعرفك
وأعرف أسماء الاثنين والأربعين الهيا الكائنين معك
فى هذه القاعة الماعة المزدوجة الذين يعيشون كحراس
وسجائين للأئمة فيها والذين يطعمون على دمائهم فى ذلك اليوم
الذى تؤخذ فيه حياة الرجال ليحاسبوا فى حضرة (ون نفر) .
الحق أن اسمك (رحتى مرتى نب ماعتي) (أى : الأختان
التوأمان ذواتا العينين سيديتا قاعتي ماعة) . الحق أننى
أتيت اليك وجئت بماعة (الحق والصدق) . لقد حطمت
الشر من أجلك . أنا لم آت شرا الى البشر . أنا لم
اضطهد أفراد عائلتى . أنا لم أعمل الشر بدل الحق والصدق .
أنا لم أفكر فى أن يكون أول اعتبار فى ذهنى فى يومى أداء
عمل شاق من أجل . أنا لم أعرف التافهين من الرجال . أنا
لم أرتكب اثما . أنا لم أقدم اسمى ليكون محل اطراء . أنا لم
أسيء معاملة الخدم . أنا لم أفكر فى السبخرية من الاله . أنا
لم أختلس من مضطهد متاعه . أنا لم أعمل ما تكرهه الآلهة .
أنا لم أفكر فى أن يكون أول اعتبار فى ذهنى فى يومى أداء
شخصيا للبيكاه . أنا لم أقتل . أنا لم أصيد أمرا بالقتل من
أجل ذاتى . أنا لم أختلس قربان المعابد . أنا لم أسلب كعك
الآلهة . أنا لم آخذ الكعك المقدم الى ال (خو) . أنا لم أزن ولم
أرتكب فسقا . أنا لم أقدس فى الأماكن المقدسة لاله مدينتى .
أنا لم أبخس الكيال . أنا لم أزد أو أنقص من الأرض . أنا لم
أجر على حقول الآخرين . أنا لم أضف الى موازين الكفة لأغش
البائع . أنا لم أسيء قراءة مؤشر الكفتين لأغش المشتري أنا
لم آخذ اللبن من قم الرضيع . أنا لم أطرد ماشية ترعى .
أنا لم أحاول اصطياد الطيور ذات الريش من متعلقات

الآلهة • أنا لم أصطد سمكة بسمكة • أنا لم أمنع الماء حين
يجب أن يجرى • أنا لم أقطع قطعا فى قناة ماء جارية • أنا
لم أحمى نارا أو ضوءا كان يجب أن تحترق وتشع • أنا لم
أغتصب قطع اللحم المنتقاء من التقدعات • أنا لم أطرده الماشية
من أملاك الآلهة •

وبعد هذا الاجمال يقول :

أنا طاهر •• أنا طاهر •• أنا طاهر •• أنا طاهر •

طهارتى طهارة ال (بنو) العظيم فى حنن نسوت
(هرقليوبوليس) ، لأننى أنا أنف اله الرياح الذى يجعل البشر
يعيشون فى اليوم الذى تكون عين رع كاملة فى أيونو
(هليوبوليس) ، فى نهاية الشهر الثانى من فصل الاخراج
فى حضرة الاله المقدس لهذه الأرض • لقد رأيت عين رع
كاملة فى أيونو ، ولذا فلا تدعوا الشر يحيق بى فى هذه الأرض
فى قاعتي ماعة ، لأننى أنا أعرف أسماء هذه الآلهة الذين
فيها والذين هم أتباع الاله العظيم •

أما غيره • فىرى الاسهاب ويرى أن ينادى الآلهة كلا
باسمه مشيرا الى المكان القادم منه ••• وكل اله له ذنب ينفيه
الميت عن نفسه فيقول :

١ - تحية ياطويل الخطي
أيها القادم من أيونو
أنا لم ارتكب اثما

٢ - تحية يا من يحتضنه اللهب
أيها القادم من خرعحا
أنا لم أسرق

٣ - تحية أيها الأنف المقدس
أيها القادم من خمنو
أنا لم ارتكب عنفا مع الانسان

٤ - تحية يا ملتهم الظلال
أيها القادم من مكان ارتفاع النيل
أنا لم أسرق

- ٥ - تحية يا نحاصعو
أيها القادم من روستار
أنا لم أذبح رجلا
- ٦ - تحية أيها السبع المزدوج
أيها القادم من السماء
أنا لم أطفئ المكيال
- ٧ - تحية يا من عيناه كالظفران
أيها القادم من سسخم
أنا لم أتعامل مخادعا
- ٨ - تحية أيها اللهب
يا من تنبثق حين تتراجع
أنا لم أختلس مخصصات الآلهة
- ٩ - تحية يا مهشم العظام
أيها القادم من خنن نسوت
أنا لم أنطق بالباطل
- ١٠ - تحية يا من تزيد استعار اللهب
أيها القادم من حت كابتاح
أنا لم أخطف طعاما
- ١١ - تحية أى قررتى
أيها القادم من أمنتى
أنا لم أردد سوءا
- ١٢ - تحية يا من قضى أسنانه
أيها القادم من تاشى
أنا لم أهاجم انسانا
- ١٣ - تحية يا ملتهم الدماء
أيها القادم من بيت الذبح
أنا لم أقتل الحيوان من أملاك الاله
- ١٤ - تحية يا ملتهم الأمعاء
أيها القادم من قاعة ماعة
أنا لم أتعامل فى غش
- ١٥ - تحية يا اله الحق والصدق
أيها القادم من مدينتى ماعة
أنا لم أتلف الأرض المحروثة

١٦ - تحية يا من ترجع الى الورا
أيها القادم من مدينة باست
أنا لم أدس أنفى مستهدفا عمل الشر

١٧ - تحية عساني
أيها القادم من ايونو
أنا لم أحرك لساني ضد انسان

١٨ - تحية أيها المزدوج الشر
أيها القادم من اقليم عتى
أنا لم أجعل للغضب طريقا الى نفسى بغير سبب

١٩ - تحية أيها الثعبان وامنتى
أيها القادم من بيت الذبح
أنا لم أدنس زوجة آخر

٢٠ - تحية يا من يتطلع الى ما يؤتى له به
أيها القادم من معبد أمسو
أنا لم آثم ضد الطهارة

٢١ - تحية يا سيد الأمراء المقدسين
أيها القادم من نهاتبو
أنا لم أسبب ذعر الانسان

٢٢ - تحية يا خمى
أيها القادم من بحيرة قساوى
أنا لم اعتد على المواسم المقدسة

٢٣ - تحية يا من يأمر بالكلام
أيها القادم من أوريت
أنا لم أكن غضوبا

٢٤ - تحية أيها الطفل
أيها القادم من بحيرة حق عث
أنا لم أصم أذننى عن قول الحق

٢٥ - تحية يا مدبر الحديث
أيها القادم من مدينة ونس
أنا لم أفر عراكا

٢٦ - تحية يا باستى
أيها القادم من المدينة السرية
أنا لم أدفع رجلا للبكاء

٢٧ - تحية يا مستدير الوجه
أيها القادم من المسكن
أنا لم آت دنسا ولم أضاجع ذكرا

٢٨ - تحية يا سارق النار
أيها القادم من عخنو
أنا لم آكل قلبى (لم أفقد أعصابى)

٢٩ - تحية يا كتمتى
أيها القادم من كمنت
أنا لم أسئ معاملة انسان

٣٠ - تحية يا من تحضر قرابينك
أيها القادم من ساو
أنا لم أكن عنيفا

٣١ - تحية يا سيد الوجوه
أيها القادم من جفت
أنا لم أتسرع فى الحكم

٣٢ - تحية يا من تعطى المصرفة
أيها القادم من أوتت
أنا لم انتقم من اله

٣٣ - تحية يا سيد القرنين
أيها القادم من سانيو
أنا لم أزد الحديث المعاد

٣٤ - تحية يا نفرتم
أيها القادم من حت كابتاح
أنا لم أخادع ولم أهلك شرا

٣٥ - تحية يا تم سب
أيها القادم من جدو
أنا لم أردد لعنات على الملك

٣٦ - تحية يا من قلبه يعمل
أيها القادم من ثبتى
أنا لم ألوث الماء

٣٧ - تحية يبا أخبي

أيها الماء القادم من نو
أنا لم أرفع صوتي

٣٨ - تحية يامن تعطي الأوامر للبشر

أيها القادم من مبالو
أنا لم ألعن الآلهة

٣٩ - تحية يا نحب نفرت

أيها القادم من بحيرة نفر
أنا لم أتصرف بوقاحة

٤٠ - تحية يا نحب كار

أيها القادم من مدينتك
أنا لم أسع وراء التفرقة

٤١ - تحية يا صاحب الرأس المقدسة

أيها القادم من مسكنك
أنا لم أزد ثروتى فيما عدا متعلقاتى الشخصية الحققة

٤٢ - تحية يبا من تحضر ذراعك

أيها القادم من أقرت
أنا لم أفكر فى السخرية من اله مدينتي

الولاء لكم أيها الآلهة الذين تسكنون فى قاعتي ماعة .
أنا أعرفكم وأعرف أسماءكم . لا تدعوني أسقط تحت
سكاكينكم للذبح . ولا تقدموا شرورى وآثامى للاله الذى
أنتم فى حاشيته لا تدعوا حدثا شريرا يصيبني بسببكم .
ألا فلتعلموا أنني مبرا وصصادق فى حضرة (نب ارجر)
(سيد العالمين) ، لأنني عملت ما هو حق وصادق فى تامرى .
(مصر) : أنا لم ألعن الها فلا تدعوا شرا يحيق بى بسبب
الملك الذى يسكن فى يومى .

الولاء لكم أيها الآلهة الذين يسكنون فى قاعتي ماعة .
يا من يغير شر فى أجسادكم ، يا من تعيشون على الصدق والحق .
فى حضرة الإله حور الذى يسكن قرصه المقدس . خلصونى

من الاله (بابا) الذى يعيش على أمعاء الأقوياء فى يوم المحاكمة
العظيمى . اسمعوا لى أن أتى اليكم لأننى لم أرتكب آثاما .
أنا لم أذنب . أنا لم أعمل شرا . أنا لم أشهد بالزور فلا تسعوا
الشر يحل بى اننى أعيش على الحق والصدق وأغتذى بالحق
والصدق لقد أنفدت رغبات الناس ، كما أدبت ما يجب على
نحو الآلهة . لقد جعلت الاله على وئام معى بأن أنفذت ارادته .

لقد أعطيت الخبز للجائع والماء للمعطشان والكساء
للعارى والقارب للبحرى الغريق . لقد قدست تقدمات الآلهة
وقدست الواجبات الجنزية الى الـ (خو) .
كونوا اذن مخلصى وحمايتى ولا تقيموا ضدى اتهامات
فى حضرة الاله العظيم .

أنا نظيف الفم نظيف اليدين فدعوا أولئك الذين
يشهدوننى يقولون (أقبل فى سلام) .

وبعد ذلك تنتهى المرافعة بمثل ما بدأت فيشير الميت الى ما لقيه
قبل دخوله ، وكيف مر بالعقبات وتغلب عليها وكيف تطهر فى بركة الجنوب
واستراح فى حقل الجنادب ، حيث يستحم بحارة رع فى الساعة الثانية
من الليل والثالثة من النهار وكيف أنه سئل عن اسمه فأجاب الاجابة
الصحيحة وكيف سئل عما رأى فشهد بالحق وكيف سألته مصاريح
الباب عن أسمائها فلم يتردد ، بل ذكرها على التو وبالمثل فعلت أسكفة
الباب وعتباته وأقفاله وتجويف الأقفال وحارس الباب وقوائم الباب ...
وكيف كانت اجابته صحيحة فقالوا له جميعا : (أنت تعرفها جميعها ...
تقدم ... مر عن طريقنا) ...

وهناك بعض فصول مهمة فى الكتاب تستحق الالتفات :

فالفصل ١١٠ الذى يصف المتع التى يلقاها الميت فى (سخت
حطب) و (سخت يارو) أو الحقول الاليزية ، يرجع الى عصور ممعنة فى
القدم من غير شك ، حين كانت تسود المجتمعات القروية فى مصر القديمة .

ويجوز الفصل السابع عشر مجموعة من الوقائع المتصلة بأصل الآلهة
والأشياء الكائنة فى العالم الآخر ، وربما يرجع أصله الى احدى المدارس
الدينية القائمة فى العواصم الكبرى مثل هليوبوليس .

والفصل الرابع والستون ذو قيمة كبرى وربما يكون من أقدم فصول الكتاب ويظهر أن له أصلين أثبتا في عهد الدولة الوسطى ، يرجع أحدهما الى الأسرة الأولى والآخر الى الأسرة الرابعة .

وأما الفصل الخامس والستون ، فيشير الى أن (خو) الميت سيعيش ليضرب أعداءه . .

وأما الفصل السادس والستون ، فيمنح الميت قوة يرتفع بها فوق جبهة رع .

ويعطيه الفصل الثامن والستون سطوة مطلقة على كل ما فى العالم السفلى ويمكنه من الرحلة بين الأحياء . وفى الفصول : السادس والتسعين والسبعين والحادى والسبعين ، نراه يقرن نفسه بأوزير وساح وأنوبيس وحور وأتوم ويسيطر على رياح السماء ، وأما الفصل الثانى والسبعون ، فيمكنه من دخول مسكن فى الحقول الاليزية حيث يملأ جعبته من القمح والشعير . وهو يستطيع عن طريق فصل رقم ١٨٠ أن يجول كيفما يشاء بمنتهى حرية فى العالم السفلى ، ويمارس كل التحولات الممكنة للروح الحية .

وتبدأ بالفصل السادس والسبعين مجموعة مهمة من الفصول التى تشير الى التحولات التى تطرأ على الانسان - ان هو أراد ذلك - فى العالم السفلى وفيها يقرر الميت أنه اقتيد الى بيت الملك . . قاده اليه (فرس النبى) وتمكنه هذه الفصول من تحويل نفسه الى صقر من الذهب (فصل رقم ٧٧) ، والى صقر الهى (فصل رقم ٧٨) والى حاكم على الأمراء الالهيين (فصل رقم ٧٩) ، والى اله يمنح ، الضوء فى الدياجير (فصل رقم ٨٠) ، والى لوتس (فصل رقم ٨١) ، والى الاله بتساح والى كائن حى فى عنو (فصل رقم ٨٤) ، والى بنو « فينكس » (فصل رقم ٨٣) ، والى سنونو « عصفور الجنة » (فصل رقم ٨٦) ، والى ثعبان سانا (فصل رقم ٨٧) ، ثم الى تمساح (فى فصل رقم ٨٨) .

ويشير عدد من الفصول الى ضرورة حفظ جسد الميت فى المقبرة ، وقد أنشئت مجموعة منها بقصد منحه القوة لمقاومة هجمات الأعداء ، وللحصول على اللحوم والشراب والقدرة على الحركة فى العالم السفلى . وهكذا نرى أن الفصل الأول يشير الى الاحتفالات التى تتم يوم الجنازة ، وأما الفصول أرقام : ٨ - ٩ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ٤٨ - ١٠٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٢ - ١٦١ - ١٨٠ فتمكن الميت من أن يشق طريقه فى العالم السفلى دون عوائق ، كما تساعد على الغلبة على أعدائه . ولما كان الميت يرغب فى أن تكون لديه صيغ سحرية ، فان الفصل الرابع والعشرين يزوده بهذه الصيغ ، كما

يمنحه الفصل الثمان والثلاثون القوة للاستمساك بها وعدم التفريط فيها . وأما الفصلان الحادى والعشرون والثانى والعشرون فيمنحان الميت فما ، وأما الفصل الثالث والعشرون فيزوده بقوة فتح الفم . ونرى الفصل الخامس والشرين يمنحه القدرة على تذكر اسمه . وأما الفصول ما بين السادس والعشرين والثلاثين ، فنجدها تمنحه قلبا وتزوده بأدعية وصيغ سحرية ، تذود أولئك الذين يسرقون القلوب عن اختطاف قلبه منه وتمنعهم من انتزاعه حين يوضع فى كفة الميزان فى قاعة المحاكمة أمام أوزير . وأما التمساح الذى يأتى ليسرق الكلمات التى تتضمن القوة وحماية الميت ، فان كلمات الفصل الحادى والثلاثين كفيلة بإبعاده ، وأما الفصول أرقام : ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٩ ، فانها تذود عنه لسع الثعابين والأفاعى وتحميه من عضه الخنفساء من أن تنهش جسده وتقطعه الى أجزاء صغيرة ، وأما الفصل الثامن والثلاثون ، فانه يمكنه من الهرب من الصل الميت ، وأما الفصل الأربعون ، فانه يخلصه من قوة الثعبان الذى يفترس الجحش وهو الثعبان المرهوب . وفى العالم السفلى ومدنه نرى الغقاب يوقع على الموتى ، واننا نرى الفصول أرقام : ٤١ - ٤٢ - ٤٣ كفيلة بأن تدافع عن أولئك الذين يحبوهم أوزير بعطفه ويمنع عنهم الأذى وينجيهم من الجراح ومن قطع الرأس عند الكتلة الميتة وكان الميت يطعم فى الوصول الى مقعد فى أون السماوية ، والفصل الخامس والسبعون كفيلا بتحقيق أمنيته ، كما أن الفصل الرابع والسبعين يذود الأعداء عن كرسيه وعرشه وكان يسعى الى استكمال قوته على الماء الجارى والهواء المنعش الذى تجلبه ريح الشمال ، وهذه تيسرها له جميعا الفصول : ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ وهذا العدد الضخم من الفصول يشير الى اهتمام المصرى بذلك الأمر ولما كانت هناك نار وماء يغلى فى العالم السفلى ، فاننا نراه يسارع بحماية نفسه من الحروق والتشوهات عن طريق الفصل الثالث الستين . أما الطعام فأهميته لـ « كا » لا تقل عن حاجة الميت للهواء المنعش والماء . والفصول : ٥٢ - ٥٣ - ١٠٥ - ١١٠ - ١٤٨ - ١٨٩ تؤكد وغرة ما يحتاجه حتى يجنب الماكل الفاسد والماء الملوث ، ذلك لأن فكرة تجوال ال (كا) للبحث عن الطعام تقض مضجعه ، مما دعا الى أن نجد فى كل نص ما يشير الى ضمان اللحم الكافى والشراب وهو أمر يتكرر كثيرا .

أما الفصول : ٤ - ٧٤ - ١١٧ - ١١٩ ، فتبيح للميت حرية المشى والتجوال فى ال « رستاو » أو ممرات القبر والعالم السفلى ، وحين يعوق « عابب » سيره فان الفصل السابع يمكنه من أن يمر فوق ظهر العدو . أما ارتباط

الروح بالهجنسند ، فان ذلك من مهمة الفصل التاسع والثمانين ، وأما حرب الروح والظل من قيسود القبر ، فان الفصلين الحادى والتسعين والثانى والتسعين يتكفلان بذلك : ورغم أن الميت لا يريد أن يتجه شرقا فى العالم السفلى (ففصل رقم ٩٣) ، فانه يرغب مع ذلك فى زيارة أبيسوس السماوية ، والفصل رقم ١٢٨ ييسر له زيارة هذه المدينة .

ورغم الجهود الطبية التى يبذلها المحنطون ، فان الأجساد قد تتعفن رغم ذلك وتبقى فى قبورها . ومثل هذه الكوارث تمنعها الفصول : ٤٥ ، ٤٦ ، ١٥٤ وخاصة الأخير وهو من أشد فصول الكتاب طرافة . أما الهزيمة فى العالم السفلى فيقف دونها الفصل الحادى والخمسون ، وأما غضب الاله فيفثاء الفصل الرابع عشر ، وأما خطر الموت مرة أخرى فان الفصول : ٤٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ كفيلا برده . وقد دفسح حب الطقوس والاحتفالات المصريين الى أن يعنوا عناية خاصة بالترتيبات المتصلة بالمومياء والتابوت والآثاث الجتزى فى غرفة الدفن . ويشير الفصل رقم ١٥١ الى اتمام هذه العمليات جميعا ، على الوجه المرضي وهو يحوى منظرا لغرفة ومجموعة من النصوص القصيرة المهمة ، وأما طراز الغرفة فهو طبعا قبر أوزير .

ولا يستطيع الوصول الى قاعة أوزير حيث يعيش مع أمراؤه الا عن طريق أبواب معينة وقصور وضياع ، يحرسها بوابون فى هيئة وحوش يستطيع أن ينفذ الميت من خلالها ، اذ أنه يخترق سبعة قصور ، و ٢١ صرحا و ١٥ ضيعة عن طريق الفصول ١٤٤ - ١٤٧ - ١٤٩ - ١٥٠ التى تزوده بأسماء الكائنات المختصة بهذه الأبواب كما تزوده بما يجب أن يقال .

وفى رحلة الميت الى العالم السفلى يعترضه نهر ضخيم عليه أن يعبره ، وذلك بواسطة قارب سرى يحمل كل جزء من أجزائه اسما عليه معرفته ، وعليه أن يستطيع ترديده وذلك عن طريق الفصلين الثامن والتسعين والتاسع والتسعين ، ولما كان يتوق الى أن ينزل فى قارب رع ويبحر فيه مع الاله الى الأبد ، فان لالك لا تيسره له سوى الفصول : ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٢٤ - ١٢٦ . وعلى ذلك فان نسخا من هذه الفصول جنيطا يجب أن تثبت فى كل بردية كبرى .

وكان المصرى يعتقد أنه سيلقى أخصاما يهاجمون أوزير فى العالم السفلى ، وإن ما قد يحل بالاله سيصيبه حتما وحيث ان تجوت كاتب الآلهة هو الذى سيخلص أوزير مما يلقياء من متاعب ، فان الفصلين الثامن عشر والعشرين يكرسان له حتى يمنح حمايته للميت ويضمن نصر هذا الاله من أجل أخيه أوزير . وفضل تجوت معترف به فى الفصول ٩٤ -

٩٥ - ٩٦ - ٩٧ ، التي خصصت لإرشاد الميت لتقديم قربان على هيئة لوح كتابية ومجبرة للاله .

وقبل أن يستطيع الميت أن يجول كما يشاء في العالم السفلي ، كان من الضروري أن يعرف معبودات المدن المهمة في أنحاء الأرض الأربعة التي كان بها . والفصلان ١٠٧ ، ١٠٨ يمكنانه من معرفة أرواح أمنتت (الغرب) ، أما الفصل ١٠٩ فيمكنه من معرفة أرواح الشرق ، وأما الفصل ١١٢ فيمكنه من معرفة أرواح (ب) « في الشمال » ، وأما الفصل ١١٣ فيمكنه من معرفة أرواح نخن (في الجنوب) . والفصل ١١٥ يمكنه من معرفة أرواح مدينة أون ، ويمكنه الفصلان ١١٤ ، ١١٦ من معرفة أرواح شسمون (هرموبوليس) .

وتهدد الميت في العالم السفلي أخطار الفخاخ والشباك وهو يستطيع عن طريق الفصل ١٥٣ أن يتجنبها ويهرب منها . وأما الفصلان ١٦٩ ، ١٧٠ فيمهدان له السبيل لتجهيز سريريه الجنزى ، ويقدم الفصل ١٦٨ قائمة بالموتات الضرورية . وأما الفصل ١٢٣ فيمنحه القوة لدخول (البيت الكبير) وتزوده الفصول : ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٨٥ ، ١٨٦ بأدعية تتلى أمام القردة المقدسة وأمام الآلهة الذين كانوا قادة في العالم السفلي وأمام أوزير وحتحور . وهو يستطيع عن طريق الفصل ١٣٢ من العودة الى بيته . وأما الفصل ١٥٢ فيمنحه القوة لبناء بيت على الأرض . وأما الفصل ١٧١ فيزوده بنقبة من الطهارة . وتمنحه الفصول ١٠٣ ، ١٢٤ ، ١٣١ ، ١٨١ القوة للتقدم أمام الرؤساء المؤهلين لأوزير ويصبح قريباً من رع . كما يمنحه الفصل ١٠٤ مقعداً وعرشاً بين الآلهة العظام ، وأما الفصل ١٨٤ فيقربه من أوزير . والفصل ١٣٠ يجب أن يقرأ يوم ميلاد الاله أوزير . وأما الفصل ١٣٣ فإنه يجعل ال « آخ » (الروح) كاملة أمام مجمع الآلهة . وأما الفصل ١٣٥ الذي يتلى في يوم الهلال الجديد فيمنح الميت قوة شبيهة بقوة تحوت . ويتلى الفصل ١٤٠ في اليوم الأخير من الشهر السادس من السنة المصرية ، ويجعله يظهر في مجده أمام الآلهة حين تكتمل « أودجات » رع . ويمنحه الفصل ١٦٧ القوة التي لدى الأودجات مما يمكنه من أن يقرن نفسه بها . ويحوى الفصلان ١٤١ ، ١٤٢ متونا تجعل المرء يوجه الى ترديدها من أجل أبيه « في عيد أمنتى » وهذا يجعل الميت كاملاً مع رع والآلهة . ويحوى الفصل ١٧٣ الأدعية التي وجهها حور الى أبيه أوزير وهي التي جمعت ليباشرها حور مع الميت . والفصل ١٧٢ فصل مهم من ناحية تكوينه من تسعة أقسام وفيها توصف الأعضاء في لغة شاعرية ، تقرب من أوصاف الأعضاء في نشيد الانشاد لسليمان : وأما الفصول ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ فليس لها نظير فيما كتب قبل الدولة الحديثة ، وبها من الكلمات

والتعابير الأجنبية ما يشير الى أنه لابد أنها ترجع الى مؤلفين أجنبى وتلى النصوص كتابة تشير الى تماثل عجيبة وطقوس أعجب . وأما الفصول ١٧٤ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، فانها ذات فائدة تعليمية جليلة ، اذ نرى فيها كيف أن سوء فهم معنى فقرات معينة جاء نتيجة استعمال مخصصات معينة .

وفصول الكتاب التى تقارب المائتين مليئة بالدعوات ، وكلها تستهدف الوصول الى النعيم الأبدى فى حضرة الاله الأعظم ٠٠٠ أوزير ٠٠٠ ون - نقر .

شريعة حمورابي

حموراجب

١٧٢٦ ٢٠٥

لعل أكثر ما اشتهر به حمورابي هو قوانينه ، ولعل أول ما يذكر بصدد هذه القوانين هو الباعث على اصدارها ، وقد عبر ملك بابل العظيم عن ذلك الباعث اذ قال :

نشر العدالة هو رائتي

وتحطيم الأشرار والمجرمين هو هدفي

وحماية الضعيف من ظلم القوى هو غايتي .

تلك هي المعاني والقيم السامية التي حدث بـحمورابي الى اصدار قوانينه ، التي لا يقل عددها عن ٢٨٢ قانونا قبل نحو ٣٧٥٠ عاما .

وقد تبدو قوانين حمورابي كثيرة العدد ، ولاسيما اذا قيست بالشرائع البابلية والسومرية التي سبقتها ، ولكنها في الواقع قليلة وتبدو كذلك بخاصة اذا قورنت بما استهدفته وشملته من نطاق واسع .

فهي تتناول طائفة كبيرة من الجنايات والجنح فتحددها وتنص على العقوبات التي تستوجبها ، ثم انها تتصدى لأمور التجارة والزواج والأسرة والميراث والملكية ، وتضع لها جميعا من القواعد والشروط ما يكفل ضبطها وتنظيمها .

وتجدر الإشارة الى العناية الخاصة بأعمال ذوي الاختصاص كالأطباء والمهندسين ، وقد كادت قوانين حمورابي أن تنفرد بها فهي تحدد المسئوليات الملقاة على عاتق هؤلاء وأمثالهم ومثل ذلك يقال في الأجور والإيجارات بصورة عامة ، وفي أمور الزراعة وما يتصل بها من مشاكل وقضايا ، وقد أولتها شريعة حمورابي مزيدا من اهتمامها .

حقوق الأسرة والمرأة

وتحتل الأحكام الخاصة بالأسرة مكانة بارزة بين قوانين حمورابي فهي تعبر عن نظرة التقدير الى المرأة وحقوقها ، والحرص الشديد على حمايتها وحماية الأولاد القصر ولعلنا لا نجد لتلك النظرة وهذا الحرص مثيلا في شرائع التاريخ القديم كله .

ونذكر في هذا الصدد ان قوانين حمورابى تبيح الطلاق من حيث المبدأ وتجيز للرجل أن يطلق زوجته اذا هى تصرفت تصرفا مشينا ، أما اذا كان سبب الطلاق غير ذلك ، كعدم انجاب الأطفال مثلا ، فعلى الرجل فى تلك الحالات ان يعطى المرأة من المال بقدر المبلغ الذى استوجبه زواجه منها أصلا ، وعليه أيضا أن يعيد اليها (الدوطة) أو المهر الذى دفعته أو جاء به من بيت أبيها .

وتظهر قوانين حمورابى فيما يتصل بتعدد الزوجات مثلما أظهرت بالنسبة الى الطلاق ، فهى تجيز للرجل ان يتزوج امرأة ثانية بسبب موت زوجته الأولى أما اذا أقدم الرجل على الزواج مرة ثانية بدون سبب الموت الذى ذكرنا فيتوجب عليه فى تلك الحال ان يبقى زوجته الأولى فى بيته ويعولها « ما دامت على قيد الحياة » .

أما فى الميراث فتقول تلك القوانين فيما تقول :

يرث الأولاد عن أبيهم الراحل أمواله وأملكه ، أما أمهم الأرملة فلها حق الانتفاع بتلك الأملاك واستعمالها كما تشاء ويستثنى من ذلك طبعاً الأملاك التى كان قد منحها اياها زوجها قبل وفاته . فللأرملة حق التصرف فى أملاكها الخاصة هذه بيما أو ايجارا حسبما تشاء .

وبقى علينا أن نشير الى ما اشتهرت به شريعة حمورابى من قسوة العقوبات، وأول ما يحضرنا فى هذا الصدد المادة ٢٢٨ التى تعالج مسئوليات الأطباء والجراحين وهذا نصها : « اذا أجرى الجراح عملية جراحية رئيسية لأحد أفراد طبقة الوجهاء (بالبابلية : أولوم) وتسبب فى موت ذلك الرجل .. عوقب ذلك الجراح بقطع يده » .

وتحضرنا المادة (٢٢٩) التى تنص : « اذا بنى أحد المهندسين المصارين بيتا لأحد الوجهاء وانهار ذلك البيت : لضعف فى بنائه وانهدم على رأس صاحب فتسبب فى موته ، كان عقاب ذلك المهندس هو الموت » أما اذا كان ضحية ذلك انهيار عبيد من عبيد صاحب البيت ، فلا يطالب المهندس المسئول بأكثر من اعطاء صاحب البيت عبداً آخر بدلا من العبد الذى مات » .

ويبدو أن حمورابى أدرك ما انطوت عليه قوانينه من قسوة وشدة فأتاح الفرصة للصفح والعفو حيناً ولتخفيف العقوبة أحيانا . ونضرب على ذلك مثلاً المادة (١٥٩) التى تحدد عقوبة الزنى ، فتنص على أن « يربط الزانى بالزانية فيشند وثاقهما الى بعضهما البعض ثم يلقي بهما فى مياه النهر .. وتمضى المادة تؤكد أن فى امكانهما تحاشى هذا المصير .. وذلك

فيما اذا صفح الزوج عن زوجته الزانية وعفا الملك عن عشيقها وشريكها في الجريمة ، .

حمورابي القائد والملك

نقف هنا ونتحول بحديثنا عن الشرائع الى المشرع الذي سنسها لعنا فلم ببعض معالم حياة حمورابي وبشيء من أفعاله وأمجاده .

وأول ما يتبادر الى الذهن هو ان المملكة الواسعة التي دانت لحمورابي ، بان حكمه الطويل (١٧٢٨ - ١٦٨٦ ق م) ، والتي شملت بلاد ما بين النهرين جميعا وامتدت حتى وصلت الى ديار بكر ، لم تكن المملكة التي ورثها عن أبيه ، اذ لم تزيد مساحة هذه على ٢٠ ميلا بالعرض و ٨٠ ميلا بالطول ، وقد اقتضت على الرقعة الصغيرة التي نجدها في الوقت الحاضر بين الفالوجة والديوانية . أما بقية امبراطورية بابل الشاسعة فقد ضمها بها في المرحلة الأولى من حكمه وكان من نتيجة هذه الفتوحات أيضا أن انتهت الممالك القوية التي كانت تحيط بمملكته الصغيرة وكانت خمس ممالك هي : مملكة لارسا في الجنوب وآشور وماري واكلادوم في الشمال ومكة اشتوتا في الشرق .

دهاء حمورابي

ومن طريف ما يذكر هنا أن حمورابي لم يبدأ القيام بفتوحاته تلك لدى اعتلائه العرش مباشرة ، بل بعد ذلك بخمس سنوات فقد كان من الدهاء بحيث أمضى تلك السنوات الأولى في التعرف الى أحوال تلك الممالك واعداد لعدة للحرب ، التي نوى منذ اللحظة الأولى خوضها .

أضف الى ذلك حرصه على الاحاطة بشئون مملكته ورعيته والعمل على توطيد أركان عرشه .

بيد أن تلك الفتوحات لم تلبث ان انتهت أمرها في غضون بضعة سنوات ، فحل السلم محل الحرب وعم استقرار وانتشر الرخاء وازدهرت الحضارة ، طيلة الأعوام الثلاثين الأخيرة من حكم حمورابي الذي امتد ٤٣ سنة .

بقي أن نذكر أن حمورابي أعظم ملوك بابل لم يكن بابليا ، بل كان ابن أحد شيوخ الأموريين كما دلت على ذلك رسائله التي تم الكشف عنها في السنوات الأخيرة .

ولعل خير ما نختم به كلامنا عن حمورابي هو ما قاله حمورابي نفسه عن حكمه وأعماله في أواخر أيامه :

- لقد حطمت أعدائي في الشمال والجنوب
- ووضعت حدا بعد ذلك للحروب
- ونجحت في نشر الرخاء في البلاد
- وأوجدت البيوت الصالحة لسكن العباد
- وضربت على يد كل من حاول بث الفساد

★★★

وشريعة حمورابي كتبت على لوح من الديوريت ، ويعلوها نقش يظهر فيه حمورابي وكأنما يتلقى أمر كتابة الشريعة من اله العلالة اله الشمس « شمش » . وقد نقل اللوح الى عاصمة العيلاميين القديمة « سوسه » نقلها اليها أحد الغزاة العيلاميين « شوترك ناهونتي » غنيمة حرب وكشف عنها العلماء الفرنسيون في عام ١٩٠١ - ١٩٠٢ . وقد كشط العيلاميون مواد القانون من ٦٥ - ١٠٠ التي احتفظت بها نسخ أخرى منها ، ومقدمة الشريعة وخاتمها كتبتا بأسلوب شعري .

المقدمة :

١ - حين حدد « أنوم » (١) المتعالي ملك « أنوناكي » (٢) و « أنليل » (٣) سيد السماء والأرض ومحدد أقدار البلاد ل « مردوك بكر » (٤) « أنكي » (٥) وظائف « أنليل » على البشر جميعا جعله سيدا على ال « أجيجي » وسميت بابل باسمها المبجل وجعلت أعظم ما في العالم أسست له في وسطها ملكية خالدة أسسها ثابتة ثبات السماء والأرض في ذلك الوقت عينني « أنوم » و « أنليل » لأعمل على اسعاد الناس أنا حمورابي المكرس الأمير الذي يخاف الله لأقيم العدل حتى يسود الأرض ولأقضي على الشر والسوء حتى لا يطغى القوى على الضعيف ولأرتفع كالشمس فوق الأقوام ذوى الرؤوس السوداء ولأضيء الأرض أنا حمورابي الراعى الذى عينه « أنليل » أنا من أعمل على الاكثار وأنمي في وفرة كل ما ل « نيبور - دورانكي » (٦) الحامي الوفى المكرس ل « أيكور » الملك الكفء الذى أصلح « أريدو » وأعادها لمكانها .

٢ - أنا من طهر عبادة « آيابزو » ، من يركض في أنحاء العالم الأربعة ، من يجعل اسم بابل عظيما ، من يسعد قلب « مروذك » مولاه ، من ظل طوال حياته يعد نفسه مستولا عن « أيساجيل » سلالة الملكية ،

من ذراه « سن » (٧) ذلك الذى دفع « أور » الى التقدم ٠٠٠ المرتجى ٠٠٠ -
من وفر الثراء لـ « أجيش جال » الملك العاقل المطيع لـ « شمش » (٨)
القوى ، من أعاد وضع أسس « سيبار » ، من زين بالخضرة هياكل « أيا »
مصمم معبد « أيابار » الذى يشبه المسكن السماوى ٠٠٠ الجندى ٠٠٠
حامى « لارسا » (٩) ، من أعاد بناء « أيابار » لـ « شمش » معاونه ٠٠٠
السيد المولى الذى أحيا « الوركاء » (١٠) ووفر الماء كثيرا لشعبها ورفع
عاليا رأس « أيانا » ، ومن زاد فى ثراء « أنوم » و « أيانا » ملجأ البلاد الذى
جمع شمل قوم « أيسن » (١١) الذى أثرى معبد « ايجالما » الملوك ، الأخ
الحق لـ « زابابسا » (١٢) معبد تأسيس قاعدة « كيش » ، الذى أحاط
« ايميث أورساج » بالابهة والفخار ، الذى أمن الهياكل الكبرى لـ « اينانا » ،
راعى معبد « هورساج كالاما » (١٣) رعب الأعداء .

٣ - ذلك الذى جعله « أيررا » (١٤) رفيقه يحقق أطماعه والذى
جعل « كوثة » متعالية والذى يسر كل شئ لـ « مسلام » الثور المتوقد الذى
يناطح العدو محبوب « توتو » (١٥) من يجاب السرور « بورسسيا »
المكرس الذى لم يقف عائقا أمام « أيزيدا » الاله الملوك المعروف بالحكمة
من وسع الأراضى الزراعية الخاصة بـ « دلبات » (١٦) الذى يقوم بخزن
الحبوب « اوراش » القوى السيد المولى حامل الصولج والتاج الذى أوصله
الحكيم « ماما » (١٧) للكمال والذى وضع تصميم « كش » ٠٠٠ الذى
يجعل ولائم « ننتو » فاخرة ، الكامل الذى يحدد المراعى وأماكن الرى
لـ « لجش » و « جرسو » (١٨) والذى يكثر من التضحيات لـ « أنيننو »
من يقبض على العدو ٠٠٠ المقرب لدى « تليتوم » (١٩) ومن ينفذ وحى
« حلاب » (٢٠) الذى يسعد قلب « عشتار » (٢١) الأمير الفاهر الذى
يعرف « أدد » أدعيته وصلواته ٠٠٠٠ ذلك الذى يهدى قلب « أدد » (٢٢) ،
المحارب فى بيت « كركار » ، الذى أعاد تأسيس التعيينات فى « أيود
جلجال » الذى منح « آداب » (٢٣) الحياة مدير معبد « ايماء » رئيس
الملوك ٠٠٠ المحارب بغير نظير ٠٠

٤ - من منح الحياة الى « ماشكان شيريم » (٢٤) من يوفر الشراب
الى « مسلام » العاقل ٠٠ الادارى الذى غاص الى أعماق الحكمة منقذ قوم
« مالكا » (٢٥) من الشقاء مؤسس أماكن السكنى فى وفرة من أجل
« أنكى » و « دامجال نونا » موسع مملكته الذى قدم التضحيات الفاخرة
كل الوقت أول الملوك مخضع الأقاليم على طول الفرات بفضل قوة خالقه
« داجان » (٢٦) من أنقذ قوم « ميرا » و « توتول » (٢٧) الأمير الورع الذى
جعل وجه « أينانا » وضاء المكث من الولائم لـ « نينازو » (٢٨) منقذ قومه
من البلاء ٠٠ من يدعم فى أمان نصيبهم فى وسط بابل راعى الناس ذلك

الذى ترضى أعماله عشتار الذى أحل « عشتار » فى « أيولماش » فى وسط ميدان « أكدا » (٢٩) الذى يجعل القانون نافذا والذى يقود قومه فى الطريق الحق . . ذلك الذى أعاد الى « آشور » (٣٠) عبقريتها الحامية العظوفة والذى غلب المهتاجين . . الملك الذى جعل اسم « أينانا » ممجدا فى « نينوى » (٣١) فى « أيميش ميش » ، الورع الذى يدعو فى حرارة الالهة الكبرى « سليل سومولا ايل » (٣٢) الابن القوى وريث سن موباليت .

٥ - البذرة العتيدة للملكية . . الملك القوى . . شمس بابل الذى يجعل الضوء يندفع فوق أراضى سومر واكد (٣٣) الملك الذى أخضع أنحاء المعمورة الأربعة

أنا . . . محبوب أينانا .

حين أرسلنى مردوك لأقود الشعب فى طريق الحق ،

ولأدير البلاد .

وضعت أسس القانون والعالة فى لغة الأرض ،

مستهدفا صالح الشعب .

فى ذلك الوقت .

قررت :

القانون :

١ - إذا اتهم رجل (٣٤) آخر بجريمة قتل لم يستطع إقامة الدليل عليها قتل .

٢ - إذا اتهم رجل آخر بالسحر ولم يستطع إقامة الدليل اختبر بامتحان النهر فيرمى نفسه فيه ، فان غلبه النهر على أمره استولى خصمه على ضيعته وإن أظهر النهر أنه برىء وخرج سالما ، فان المدعى يقتل ويأخذ الداعى عليه ضيعته .

٣ - إذا شهد بشهادة زور فى قضية ولم يستطع اثبات قوله وكانت القضية تتصل بالحياة يقتل .

٤ - إذا كانت شهادة الزور تتصل بالحبوب أو المال توقع عليه العقوبة .

- ٥ - اذا حكم قاضى حكما وأصدر قرارا وأبرز وثيقة مختومة ثم عدل فى الحكم وأمكن اثبات أن القاضى غير فى الحكم الذى أصدره ، يدفع ١٢ ضعف الدعوى موضوع القضية ثم يعزل عن كرسى القضاء ويطرود من الجماعة ولا يجلس مرة أخرى مع القضاة أثناء نظر القضايا .
- ٦ - اذا سرق رجل متاع معبد أو متاع الدولة ، فانه يقتل وكل من وضع يده على متاع مسروق يقتل .
- ٧ - اذا اشترى رجل أو أخذ كالأمانة ذهباً أو عبداً أو جارية أو ثورا أو نعبة أو جحشا أو أى شىء آخر من يد رجل آخر أو عبده بغير شهود أو عقود . . فهو لص . . ويقتل .
- ٨ - اذا سرق رجل ثورا أو نعبة أو جحشا أو قارباً ان كانت للمعبد أو للدولة ، يدفع ثلاثين ضعفاً وان كانت لمواطن يدفع عشرة أمثال وان لم يكن يملك ما يكفى لدفع التعويض يقتل .
- ٩ - ان عثر على بضاعة مسروقة من رجل فى حيازة آخر وأقسم هذا الأخير « أن بائعاً باعنى اياها وقمت بالشراء فى حضرة شهود » وأعلن صاحب المسروقات « سأقدم الشهود على بضاعتى المسروقة » ، فان المشتري ما دام قدم البائع والشهود الذين تمت الصفقة بحضورهم كما قدم صاحب البضاعة الشهود على ملكيته لها ، فان القضاة يفصلون فى النزاع الشهود الذين تم الشراء بحضورهم والشهود الذين يشهدون بملكيتها لصاحبها يشهدون بذلك فى حضرة الاله فاذا ثبت أن البائع لص فانه يقتل ، أما صاحب البضاعة المسروقة فيستردها وأما المشتري فيأخذ من أملاك البائع المال الذى دفعه .
- ١٠ - اذا لم يرشد المشتري عن البائع الذى باعه البضاعة وعن الشهود الذين تم الشراء بحضورهم ولكن صاحب البضاعة قدم شهوده . . . فاشترى لص . . . يقتل وصاحب المتاع يسترد متاعه .
- ١١ - اذا لم يقدم صاحب البضاعة المسروقة شهوده على ملكيته للبضاعة المسروقة فهو مخادع غشاش يقتل .
- ١٢ - اذا كان البائع قد مات ، فان المشتري يأخذ من ضيعته خمسة أمثال قيمة الدعوى فى القضية .

- ١٣ - اذا لم يكن من الميسور تواجد شهود الرجل ، فان القاضى يمنحه أجلا قدره ستة شهور فاذا لم يقدم الشهود خلالها ، فهو مخادع وينال الجزاء .
- ١٤ - اذا سرق رجل ابنا صغيرا لآخر حكم عليه بالموت .
- ١٥ - اذا عاون رجل عبدا للدولة أو جارية للدولة أو عبدا لمواطن أو جارية لمواطن على الهرب من بوابة المدينة يقتل .
- ١٦ - اذا آوى رجل فى بيته عبدا هاربا أو جارية هاربة ممن يمتنون للدولة أو للمواطنين ولم يقدمهم عند استدعاء الشرطة ، فان صاحب البيت يقتل .
- ١٧ - اذا أمسك رجل بعبد هارب أو جارية هاربة فى العراق وأخذ كملك له ، فان صاحب العبد يدفع له عشرة شواقل من الفضة .
- ١٨ - اذا لم يعين العبد اسم صاحبه يأخذه الى القصر حتى يتم التحرى عنه ثم يعاد الى صاحبه .
- ١٩ - اذا احتفظ بهذا العبد فى بيته أو اتضع فيما بعد ان العبد بقى فى حوزته قتل ذلك الرجل .
- ٢٠ - اذا هرب العبد من يد أسرة يؤيد الرجل ذلك بقسم أمام الاله لصاحب العبد وعندئذ يطلق سراحه .
- ٢١ - اذا أحدث رجل صدعا فى منزل يقتل أمام الصدع ويحشر داخله ويسد عليه .
- ٢٢ - اذا ضبط رجل متلبسا بسرقة قتل .
- ٢٣ - اذا لم يضبط السارق ، فان صاحب المتاع المسروق يقدم تفصيلات المسروقات فى حضرة الاله وعندئذ ، تعوضه المدينة وحاكمها التى وقعت السرقة فى ناحيتها من متاعه المسروق .
- ٢٤ - اذا كان ما سرق « حياة » تدفع المدينة للحاكم مينا من الفضة تعويضا لأهلها .
- ٢٥ - اذا شبت نار فى بيت رجل وذهب رجال لاطفائها ثم نظر أحدهم بعينه الى متاع صاحب البيت وحاول اختلاسه يقتل بالقائه فى النار .
- ٢٦ - اذا كلف جندى خاص أو مبعوث بمهمة للملك ولم يذهب أو استأجر بديلا له ، يقتل ذلك الجندى أو المبعوث ثم تسلم أملاكه لبديله .

- ٢٧ - إذا أسر جندي أو مبعوث وهو في الخدمة العامة للملك وكانت حقوله وبساتينه قد أعطيت بعد اختفائه الى آخر ارتبط بالتزاماته الاقطاعية ، فانه في حالة العودة والرجوع الى المدينة يعاد اليه حقله وبستانه ويرعى بنفسه التزاماته الاقطاعية .
- ٢٨ - إذا كان الجندي الخاص أو المبعوث الذي أسر وهو في الخدمة العامة للملك له ابن يستطيع ان يرعى التزاماته الاقطاعية ، فان الحقل والبساتين يعطيان له ليرعى الالتزامات الاقطاعية له .
- ٢٩ - إذا كان الابن صغيرا بحيث لا يستطيع رعاية الالتزامات الاقطاعية لأبيه ، يعطى ثلث الحقل والبستان للأم حتى تقوم بتربيته .
- ٣٠ - إذا كان جندي خاص أو مبعوث يسلم حقله أو بستانه وبيته بسبب الالتزام الاقطاعي ثم يغيب وبعد رحيله يأخذ آخر حقله وبستانه وبيته ويرعى الالتزامات الاقطاعية مدى ثلاث سنوات فان عاد وطالب بحقله وبستانه وبيته لا يعطى له ان من أخذها ورعى التزاماتها الاقطاعية تصبح من حقه الاقطاعي .
- ٣١ - إذا غاب لمدة سنة واحدة فقط ثم عاد ، فان البستان والبيت يردان له ويرعى الالتزام الاقطاعي .
- ٣٢ - إذا دفع تاجر فدية جندي خاص أو مبعوث أسر في حملة الملك ومكنه من الوصول لمدينته ، فان المقتدى يدفع فديته عن نفسه ان كان لديه ما يكفي في بيته ، أما اذا لم يكن لديه ما يكفي في بيته ، فيفتدى من أملاك اله المدينة فاذا لم يكن هناك ما يكفي من أملاك اله المدينة ، فان الدولة تفتديه . وأما حقله وبستانه فلا تصفى مقابل الفدية .
- ٣٣ - إذا تملك « روكوم » أو « لوبوتوم » (منصبان عسكريان يعادلان شاويز وضابط) جنديا وتقبل ان يذهب مستأجرا كبديل في حملة للملك ، فانهما يقتلان .
- ٣٤ - إذا اغتصب « روكوم » أو « لوبوتوم » متاع جندي ، أو أساء أحدهما الى جندي ، أو استأجر أحدهما جنديا ، أو أصدر حكما ضده ظلما لمصلحة من هو أعلى منه رتبة ، أو اغتصب منحة منحه اياها الملك ، فان ال « روكوم » أو « لوبوتوم » يعاقب بالموت .
- ٣٥ - إذا اشترى رجل من يد جندي ماشية أو غنما كان الملك قد أعطاهما للجندي ، فانه يدفع ماله غرامة .

- ٣٦ - حقل الجندي أو بستانه أو متعلقات بيته . . . هو أو المبعوث أو الاقطاعي . . . لا تباع بحال من الأحوال .
- ٣٧ - إذا اشترى رجل حقلا أو بستانا أو شيئا من متعلقات بيت جندي أو مبعوث أو اقطاعي ، فإن لوحة التعاقد تكسر ثم يدفع ماله غرامة مع إعادة الحقول والبستان والبيت الى صاحبها .
- ٣٨ - ليس من حق جندي أو مبعوث أو اقطاعي ان يتدخل عن حقله أو بستانه أو بيت اقطاعيته لزوجته أو ابنته ، وليس له بأية حال من الأحوال أن يتنازل عنها مقابل التزام عليه .
- ٣٩ - يجوز له أن يتنازل لزوجته أو ابنته عن أي حقل أو بستان أو بيت اشتراه ثم تملكه كنتيجة لذلك هو يستطيع أن يعينهم لالتزام خاص به .
- ٤٠ - « الناديتوم » (طبقة كهنوتية) أو التاجر أو الاقطاعي الخاص يستطيع أن يبيع حقله أو بستانه ، على أن يتقبل المشتري التزام ما اشتراه .
- ٤١ - إذا تملك رجل ، عن طريق المقايضة ، حقلا أو بستانا أو بيتا خاصا بجندي أو مبعوث أو اقطاعي ثم قام بدفع ثمن اضافي ، فإن الجندي أو المبعوث أو الاقطاعي يعاود تملك حقله أو بستانه أو بيته كما يحتفظ بما دفع اضافيا .
- ٤٢ - إذا استأجر رجل حقلا للزراعة ثم لم ينتج حبوبا في الحقل ، فإن هذا يشير الى أنه لم يقدم للمالك الحقل حبوبا على أساس الأرض المجاورة .
- ٤٣ - إذا لم يزرع الحقل بل أهمله يدفع حبوبا لصاحب الحقل على أساس ما بجواره ، بل ان الحقل الذي أهمله يقوم بحرثه ويعود الى صاحبه .
- ٤٤ - إذا استأجر رجل حقلا بورا لمدي ثلاث سنوات لتحسينه ولكن كسله أدى الى أنه لم يقيم بتحسينه فانه ، يحرق أرضه في السنة الرابعة ويكسر كتله ويعيده الى صاحبه بل - أكثر من ذلك - بكيل عشرة « كور » من الحبوب لكل ١٨ « ايكو » .
- ٤٥ - إذا أجر مالك حقله لمستأجر وتسلم ايجار حقله ثم أغرق « أدد » فيما بعد الحقل أو اجتاحه فيضان ، فإن الحسارة تقع على المستأجر .
- ٤٦ - إذا لم يكن قد تسلم الايجار سواء أكان أجر الحقل لنصف أم ثلث « المحصول » ، فإن مستأجر الحقل ومالكه يقتسمان ما ينتجه الحقل من حبوب .

- ٤٧ - إذا كان المستأجر قد طلب من آخر أن يزرع الحقل لأنه لم يستطع استغلاله في السنة السابقة ، فإن مالك الأرض ليس له أن يعترض ولمستأجره الجديد أن يزرع حقله وفي موسم الحصاد يأخذ الحبوب بما يتفق والعقود .
- ٤٨ - إذا كان هناك دين في ذمة رجل ثم أغرق « أدد » حقله أو اجتاحه فيضان أو لم تنم الحبوب بسبب الماء في الحقل ، فليس له أن يعيد شيئا من الحبوب لدائنه في هذه السنة ، بل يلغى لوحة العقد ولا يدفع فائدة عن تلك السنة .
- ٤٩ - إذا اقترض رجل مالا من تاجر ورهن للتاجر حقلًا معدا للحبوب أو السمسم ، بأن قال له « ازرع الحقل ثم اجمع المحصول وخذ الحبوب أو السمسم الذي تنتجه » إذا كان المستأجر أنتج حبوبا أو سمسمًا في الحقل ، فإن صاحب الحقل نفسه يأخذ في موسم الحصاد الحبوب أو السمسم التي أنتجها الحقل ويعطي التاجر الحبوب مقابل ماله الذي استدانته سنة مع الفوائد وكذا ما يقابل تكاليف الزراعة .
- ٥٠ - إذا رهن حقلًا مزروعا أو حقلًا استنبت به السمسم ، فإن صاحب الحقل نفسه يأخذ الحبوب أو السمسم الذي أنتجه الحقل ثم يرد المال وأرباحه إلى التاجر .
- ٥١ - إذا لم يكن لديه المال ليرده ، فإنه يعطي التاجر مقابل ماله حبوبا أو سمسمًا بسعر السوق الذي يحدده الملك ذلك المال الذي استدانته التاجر مع فائدته .
- ٥٢ - إذا كان المستأجر لم ينتج حبوبا أو سمسمًا في الحقل ، فله ألا يغير عقده .
- ٥٣ - إذا تكاسل رجل عن أن يقوى سد حقله ولم يصنعه قويا وحدث به صدع ثم كان من أثر ذلك أن اجتاح الماء الأرض المنزرعة ، فإن الرجل الذي صدع السد في أرضه يأخذ مقابلا للحبوب التي أصابها الخسار .
- ٥٤ - إذا لم يكن قادرا على التعويض بالحبوب ، يباع كما يباع متاعه ويقتسم الزارعون الذين أتلّف الماء محصولهم ماله .
- ٥٥ - إذا حدث أن تكاسل رجل عند فتح قنواته للرى بحيث اجتاح حقلًا مجاورا لحقله . فإنه يكيل تعويضا بمقدار ما أصابه الخسار .
- ٥٦ - إذا فتح رجل الماء ثم تركه يفتال ما تم من عمل في حقل مجاور ، يدفع ١٠ « كور » مقابل كل ١٨ « أيكو » لصاحب الحقل .

- ٥٧ - إذا لم يتفق راع مع صاحب الحقل لترعى أغنامه على الحشائش بل تركها ترعى فى الحقل دون موافقة صاحبه . فانه حين يجمع صاحب الحقل المحصول ، فان الراعى الذى رعى غنمه فى الحقل دون موافقة صاحب الحقل يدفع بالاضافة ٢ « كور » لكل ١٨ « أيكو » لصاحب الحقل .
- ٥٨ - إذا حدث أن تزكت الأغنام المرعى ، بعد أن احتجز القطيع كله داخل بوابة المدينة ، وساق الراعى الأغنام الى حقل ثم رعت فيه ، فان الراعى ملزم أن يرعى الحقل الذى رعت فيه الأغنام ثم انه فى موسم الحصاد يدفع ٦ « كليور » لكل ١٨ « أيكو » لصاحب الحقل .
- ٥٩ - إذا قطع رجل شجرة من بستان رجل آخر دون موافقة صاحبه يدفع نصف مينا من الفضة .
- ٦٠ - إذا حدث أن سلم رجل الحقل لبستاني ليصنع بستانا ، فان البستاني حين يفعل ذلك يجب عليه أن يرعاه لمدة أربع سنوات وفى السنة الخامسة يتقاسم المحصول مناصفة مع صاحب الأرض ولصاحب البستان حق الحصول على النصيب الأفضل .
- ٦١ - إذا لم يقم البستاني برعاية الحقل كله بل ترك جزءا بورا يكون هذا الجزء من نصيبه .
- ٦٢ - إذا لم يقم بتحويل ما أعطى له من أرض الى بستان فى حالة كونها أرضا منزرعة ، يدفع البستاني الى صاحب الأرض ايجار الحقل عن السنوات التى أهمل فيها ، على أساس الأراضى المجاورة ، كما يقوم بالعمل اللازم فى الحقل الذى يعود الى صاحبه .
- ٦٣ - إذا كانت أرضا بورا ، فانه يقوم بالعمل اللازم فى الحقل ويعيده الى صاحبه كما يكيل ١٠ « كور » من الحبوب لكل ١٨ « أيكو » عن كل سنة .
- ٦٤ - إذا سلم رجل بستانا لكى يلقحه ، فان البستاني يعطى لصاحب البستان $\frac{2}{3}$ محصول البستان كايجار للبستان طيلة استثماره له ، أما هو فيأخذ $\frac{1}{3}$.
- ٦٥ - إذا لم يقم البستاني بتلقيح البستان ومن ثم هزل المحصول ، فان البستاني يدفع ايجار البستان بما يعادل ايجار المثل المجاور .
- ٦٦ - إذا استدان رجل من تاجر ثم ضيق عليه التاجر ولم يكن لديه ما يدفعه اذا أعطاه البستان بعد التلقيح وقال له : « خذ مالك بلحا بقدر ما أنتج البستان » . فانه لا يسمح للتاجر بذلك لأن

لصاحب البستان نفسه أن يأخذ ما أنتج البستان من بلح ويدفع للتاجر ماله وفائدته طبقا لنص اللوحة ، كما لصاحب البستان بدوره أن يأخذ بقية البلح الذي أنتجه البستان .

- ٦٧ - إذا ينى رجل بيتا فان جاره
٦٨ -
٦٩ -
٧٠ - يعطيه
٧١ - إذا كان يعطى حبوبا أو مالا أو بضائع لاقطاعية ولاية مجاورة يريد شراءها ، فانه يدفع غرامة ما سبق أن دفعه وتعود الضيعة الى صاحبها ، وإذا لم يكن للضيعة التزامات اقطاعية ، فله أن يشتريها مادام يدفع مثل هذه الضيعة حبوبا أو مالا أو بضائع .
٧٢ - ٧٧ مواد ضائعة الا من الفاظ ورد بها أمر بناء المنزل .
٧٨ - إذا أجر رجل لآخر ودفع المستأجر الأجر لصاحب البيت لمدة عام ثم قال المالك للمستأجر وعقده لا يزال نافذ المفعول : « اترك المنزل » ، فان صاحب البيت يدفع غرامة المال الذى دفعه المستأجر لأنه طلب اليه أن يترك المنزل وعقده نافذ المفعول .
٧٩ - ٨٧
٨٨ - إذا أقرض تاجرا حبوبا بفائدة ، يأخذ مقابلها ٦٠ « قو » من الحب لكل « كور » كفائدة ، وإذا أقرض مالا بفائدة يأخذ $\frac{1}{6}$ شاقل و ٦ « شى » (أى $\frac{1}{6}$ شاقل) لكل شاقل من الفضة كفائدة .
٨٩ - إذا لم يكن لدى رجل ما يسد به الدين ولكن كانت لديه حبوب ، فان التاجر يأخذ حبوبا مقابل ماله مع فائدة تتفق والسعر الذى يحدده الملك .
٩٠ - إذا زاد التاجر فائدة عن « ٦٠ » « قو » لد « كور » من الحبوب أو $\frac{1}{6}$ شاقل و ٦ « شى » عن شاقل المال ثم أخذها ، فانه يدفع غرامة تعدل ما أقرض .
٩١ - إذا أقرض تاجرا حبوبا بفائدة ثم أخذ ماله بفائدة كاملة من الحبوب ، فان الحبوب مع المال قد لا
٩٢ -

- ٩٣ - إذا كان التاجر ٠٠٠٠٠ أو لم يستنزل القدر الكافى من الحبوب الذى تسلمه ولم يكتب عقدا جديدا ، أو كان قد أضاف الفائدة الى رأس المال ، فإن التاجر يرد ضعف القدر الكامل الذى تسلمه من الحبوب .
- ٩٤ - إذا أقرض تاجر بفائدة حبوبا أو مالا وعند التسليم دفع المال بالوزن الصغير والحبوب بالمكيال الصغير ، ولكن حين استرد فعل ذلك بالوزن الكبير والمكيال الكبير ، فإنه يدفع غرامة تعادل ما أقرضه .
- ٩٥ - إذا أقرض حبوبا أو مالا بفائدة وأعطى ٠٠٠٠٠ فإنه يدفع غرامة تعادل ما أقرضه .
- ٩٦ - إذا استدان رجل حبوبا أو مالا من تاجر ولم يكن لديه حبوب أو مال يرده بل بضائع ، فإنه يعطى لتاجره ما يملك ، مثبتا أمام شهود أنه سيأتى بها وعلى التاجر أن يقبل ذلك دون اعتراض .
- ٩٧ - ٠٠ ٠٠ ٠٠ ٠٠ ٠٠ فإنه يقتل .
- ٩٨ - إذا سلم رجل لآخر مالا للشركة ، فإنهما يقتسمان مناصفة فى خسارة الربح أو الخسارة الناجمين .
- ٩٩ - إذا أقرض تاجر مالا بفائدة لتاجر متجول بقصد التجارة وأرسله الى الطريق ، فإن التاجر المتجول ٠٠٠٠ على الطريق ٠٠٠٠ المال الذى عهد اليه به .
- ١٠٠ - إذا كان قد حقق ربحا حيث حل ، فإنه يسجل الفائدة على المبلغ بالكامل الذى استدانته ثم يحسبان الأيام عليه ويرد للتاجر .
- ١٠١ - إذا لم يكن قد حقق ربحا حيث ذهب ، فإن التاجر المتجول يدفع للتاجر مضاعفا ما اقترضه من مال .
- ١٠٢ - إذا كان تاجر قد أقرض تاجرا متجولا قرض مجاملة وتحققت خسارة حيث ذهب ، فإنه يعيد رأس المال للتاجر .
- ١٠٣ - إذا هاجمه عدو فى الطريق جعله يسلم له كل ما يحمل فإن التاجر المتجول يقسم بالاله وعندئذ يطلق حرا .
- ١٠٤ - إذا أقرض تاجر حبوبا أو صوفا أو زيتا أو أية بضاعة الى تاجر متجول لبيعها بالقطاعى ، فإن التاجر المتجول يسجل القيمة ويردها للتاجر على أن يتسلم ايصالا عما يدفع للتاجر من مال .

١٠٥ - إذا كان التاجر المتجول مهملاً ، بحيث لم يحصل على إيصال مختوم عن المال الذي دفعه للتاجر ، فإن المال بغير إيصال مختوم قد لا يضاف للحساب .

١٠٦ - إذا استدان تاجر متجول مبلغاً من المال من تاجر ثم حدث نزاع ، فإن التاجر عليه أن يثبت في حضرة الاله والشهود أن التاجر المتجول استدان المبلغ ، وعندئذ ، يدفع التاجر المتجول الى التاجر ثلاثة أمثال المبلغ موضوع الدين .

١٠٧ - إذا عهد تاجر بشيء الى تاجر متجول ثم أعاد هذا اليه ما أعطاه ، فإنه في حالة حدوث أى نزاع بينهما وانكار التاجر المتجول أنه تسلم شيئاً ، فإنه على التاجر المتجول أن يثبت ذلك بالقسم ضد التاجر في حضرة الاله والشهود ، وعندئذ ، يدفع التاجر ستة أمثال الشيء موضوع هذا النزاع .

١٠٨ - إذا كانت بائعة خمور بدلاً من أن تتسلم حبوباً كثرمن للشراب تسلمت نقوداً بالوزن الكبير وبذا جعلت سعر الشراب أقل من قيمة الحبوب فإنهم يشبتون ذلك ضدها ويلقون بها في ماء النهر .

١٠٩ - إذا تجمهر بعض المتشردين في حانة بائعة خمور ولم يقبض عليهم ولم تأخذهم الى القصر ، فإنها تقتل .

١١٠ - إذا كانت « ناديتوم » (من طبقة الكاهنات) أو « أنتوم » (من طبقة الراهبات) ممن لا يعيشون في دير - يفتتحون حانة أو يدخلون حانة بقصد الشراب ، فالعقوبة الحرق .

١١١ - إذا أعطت بائعة قنينة من شراب « بيخوم » نسيئة ، فإنها تأخذ ٥٠ « قو » من الحبوب عند جمع المحصول .

١١٢ - إذا كان رجل في رحلة تجارية وأعطى فضة وذهباً وأحجاراً كريمة أو أية بضائع من متعلقاته الى رجل آخر وعهد اليه بنقلها ، فإن هذا الرجل إذا لم يسلم ما كان يجب نقله الى حيث كان يجب نقله بل أخذه لنفسه ، فإن صاحب البضائع التي كان مفروضاً أن تنقل يجب أن يثبت الاتهام ضد الرجل الأخير فيما يتصل بموضوع ما كان يجب نقله ولم يسلمه وعندئذ ، يدفع الرجل الى صاحب البضاعة التي كان يجب أن تنقل خمسة أمثال ما سلم اليه .

١١٣ - إذا كان لرجل دين من حبوب أو مال على آخر ثم أخذ حبوباً من الشونة (أو ساحة التذرية ، بغير موافقة صاحب الحبوب ، فيجب اثبات أن هذا الرجل أخذ حبوباً من الشونة أو ساحة التذرية

- دون موافقة صاحب الحبوب وعندئذ ، يعيد كمية الحبوب التي أخذها ثم يدفع كذلك غرامة كل شيء آخر يكون قد اقترضه .
- ١١٤ - إذا لم يكن لرجل حبوب أو مال لدى آخر ولكن احتجزه كرهن ، فإنه يدفع ثلث مينا من الفضة عن كل احتجاز .
- ١١٥ - إذا كان لرجل دين حبوب أو مال لدى آخر ثم احتجز شخصا كرهينة ، ثم مات الرهينة ميتة طبيعية في بيت المحتجز ، فليس هناك وجه لاقامة الدعوى .
- ١١٦ - إذا كان موت الرهينة نتيجة ضرب أو اساءة في بيت المحتجز ، فإن صاحب الرهن عليه أن يثبت ذلك ضد تاجره : فإن كان ابنا للرجل قتل الابن وإن كان عبده دفع ثلث مينا من الفضة وغرامة عن كل ما يكون قد اقترضه .
- ١١٧ - إذا حل أجل التزام على رجل ثم باع خدمات زوجته أو ابنه أو ابنته أو سخر للخدمة ، فإنهم يعملون في بيت هسبيهم أو ملتزمهم مدى ثلاث سنوات وتعاد اليهم حريتهم في السنة الرابعة .
- ١١٨ - إذا سخر عبد أو أمة للخدمة ثم أراد التاجر اشهار البيع ، فله أن يبيع دون وجه لاقامة الدعوى ضده .
- ١١٩ - إذا قام التزام على رجل وكان من نتيجة ذلك أنه باع خدمات أمته التي ولدت أطفالا ، فإن صاحب الأمة يستطيع أن يدفع فيما بعد ما كان التاجر قد دفعه ثم يسترد أمته .
- ١٢٠ - إذا أودع رجل حبوبه في بيت رجل آخر فخزنها وحدث تلف في الشونة أو يكون صاحب البيت قد فتح المخزن وأخذ حبوبا أو أنه أنكر تماما تسلمه لأي حبوب بقصد خزنها في بيته ، فعلى صاحبها أن يبين تفصيلات حبوبه في حضرة الاله وعندئذ يعطى صاحب البيت الى مالك الحبوب ضعف ما أخذ من حبوب .
- ١٢١ - إذا أودع رجل حبوبا في بيت آخر ، فعليه أن يدفع ٥ « قو » من الحبوب لكل « كور » مقابل تخزين لمدة سنة .
- ١٢٢ - إذا أراد رجل أن يودع لدى آخر قضة أو ذهباً أو أى شيء آخر لحفظه (أمانة) ، فيجب أن يبين بالشهود مقدار ما يود ايداعه ثم يحرر عقدا وعندئذ تتم عملية الحفظ (ايداع) .
- ١٢٣ - إذا سلم شيئا لحفظه بغير شهود أو عقود ثم أنكروا تسليمها حيث أودعها ، فإن الحال لا تستدعى اقامة الدعوى .

١٢٤ - اذا أعطى رجل آخر فضة أو ذهباً أو أى شيء آخر بصفة أمانة في حضرة شهود ثم أنكر الواقعة ، فيجب اثباتها وعندئذ يدفع ضعف ما أنكر .

١٢٥ - اذا أودع رجل متاعه كأمانة ثم اختفى المتاع حيث أودعه كما اختفى متاع صاحب البيت ، اما بسبب دخول اللصوص أو عن طريق نقب الحائط ، فان صاحب البيت الذى كان اهماله سبباً في تبديد الأمانة يجب أن يعرض صاحب البضائع ، وعليه أن يبحث جدياً بحثاً كاملاً عن متاعه الضائع ويأخذه من اللص الذى سرقه .

١٢٦ - اذا لم يكن متاع الرجل قد سرق ولكنه قد أعلن « ان متاعى قد سرق » ، وبذا يحاول خديعة مجلس مدينته ، فان مجلس المدينة يستعرض الحقائق في حضرة الاله وان متاعه لم يسرق وعندئذ يدفع لمجلس مدينته ضعف ما ادعى به .

١٢٧ - اذا شهر رجل براهبة أو زوجة رجل آخر ولم يستطع اثبات شيء يجر ذلك الرجل الى حضرة القضاة ويقص كذلك نصف شعره .

١٢٨ - اذا كان رجل وزوجته ولكن لم يحرر معها عقوداً ، فان هذه المرأة ليست زوجة .

١٢٩ - اذا ضبط زوجته في حالة تلبس مع رجل آخر ، يربطان معا ويلقى بهما في ماء النهر ، فاذا أراد الزوج ابقاء زوجته ، فللملك أن يحفظ على الرجل من رعيته حياته .

١٣٠ - اذا اتصل رجل بخطيبة آخر ولم يكن قد واقعها رجل من قبل وكانت لا تزال في بيت أبيها ثم رقد على صدرها وأمسك بها ، فانه يقتل أما المرأة فتطلق حرة .

١٣١ - اذا اتهم رجل زوجته ولم تضبط متلبسة مع آخر ، تثبت دعواها بقسم أمام الاله وتعود الى بيتها .

١٣٢ - اذا شهر بزوجة رجل آخر ولكن لم تضبط متلبسة في حالة اضطجاع مع رجل آخر ، فانها تلقى بنفسها الى النهر من أجل زوجها .

١٣٣ - اذا أسر الرجل وكان في بيته ما يكفى أسرته فان زوجته لا تهجر بيتها بل تحترس فلا تدخل بيت رجل آخر فانها تلقى .

١٣٣م - اذا لم تحترس المرأة ثم دخلت بيت رجل آخر ، فيجب اثبات ذلك ضدها ثم يلقي بها في النهر .

- ١٣٤ - إذا أسر رجل ولم يكن هناك في بيته ما يحفظ عليهم الحياة الزوجية ، فلزوجته أن تدخل بيت رجل آخر ولا لوم عليها .
- ١٣٥ - إذا لم يكن في بيت الأسير ما يكفي للاتفاق على أسرته ، ثم دخلت زوجته الى بيت رجل آخر قبل عودته وولدت له أطفالا وعاد زوجها أخيرا ووصل الى مدينته ، فإن هذه المرأة تعاد الى زوجها الأول أما الأولاد فيبقون مع أبيهم .
- ١٣٦ - إذا هجر رجل مدينته ثم هرب ثم دخلت زوجته بيت رجل آخر بعد رحيله ، فإنه عند عودته ورغبته في استعادة زوجته لا تعود الزوجة الى زوجها الهارب ، لأنه احتقر مدينته وفر هاربا .
- ١٣٧ - إذا عول رجل أن يطلق « شوجيتوم » رزقت منه أطفالا ، أو « ناديتوم » جاءت به بأطفال ، ترد الى هذه المرأة بائنتها كما تعطى نصف الحقوق والبستان والمتاع حتى يربي أولادها ، وبعد أن تتم تنشئة أولادها تعطى نصيبا مماثلا لأمي وريث مما يوزع على أولادها ، حتى يستطيع الرجل الذي يختارها أن يتزوجها .
- ١٣٨ - إذا أراد رجل أن يطلق زوجته التي لم يرزق منها بأطفال ، فعليه أن يسلمها بالكامل كل ثمن زوجها وكذا بائنتها التي جاءت بها من بيت أبيها . . . ثم يطلقها .
- ١٣٩ - إذا لم يكن هناك ثمن زواج ، فإنه يعطيها « مينا » واحدة من الفضة لاتمام الطلاق .
- ١٤٠ - إذا كان مزارعا يعطيها ثلث مينا من الفضة .
- ١٤١ - إذا كانت زوجة رجل تعيش في بيته قد عولت على أن تترك البيت لتعمل ، وبذا تهمل بيتها ويستشعر زوجها المهانة ، فيجب اثبات ذلك ضدها . وإن عول زوجها بسبب ذلك على تطليقها ، فإنه يطلقها دون إعطائها شيء لاتمام الطلاق عند رحيلها . وأما إذا لم يكن زوجها قد عول على تطليقها ، فله أن يتزوج من غيرها وتبقى الزوجة السابقة في بيت زوجها كخادمة .
- ١٤٢ - إذا كرهت امرأة زوجها بحيث قالت « لا صلة لك بي » فيتحرى عن حالتها أمام مجلس المدينة : فإذا كانت حريصة بحيث لا يبدو بها ما يعيبها حتى رغم أن زوجها يخرج ويتحدث عنها بسوء ، فإن هذه المرأة يمكن تسريحها دون لوم إطلاقا الى بيت أبيها على أن تأخذ معها بائنتها .

- ١٤٣ - إذا لم تكن حريصة بل كانت دائمة الخروج للزيارات ، وبذا تهمل بيتها ويستشعر زوجها المهانة ، فانه يلتقى بها فى ماء البحر .
- ١٤٤ - إذا تزوج رجل من « ناديتوم » ، ثم أسلمت هذه جارية لها زوجها ثم رزق منها بأطفال وعول على الزوج من كاهنة ، فليس له أن يفعل لأنه ليس له أن يتزوج من كاهنة .
- ١٤٥ - إذا تزوج رجل من « ناديتوم » ولم يرزق منها بأطفال ثم عول على الزوج من كاهنة فله أن يتزوجها ويأتى بها الى بيته ولكن هذه الكاهنة لا ترتفع اطلاقا الى مرتبة ال « ناديتوم » .
- ١٤٦ - إذا تزوج رجل من « ناديتوم » وأعطته جارية حملت منه وجاءت بأطفال ثم طالبت بالمساواة لسيدتها لأنها رزقت بأطفال ، فليس لسيدتها أن تبيعها ولكن لها أن تدمقها بميسم الاماء وتعددها ضمن عبيدها .
- ١٤٧ - إذا لم ترزق بأطفال فلسيدتها أن تبيعها .
- ١٤٨ - إذا تزوج رجل ثم مرضت زوجته بالحمى ، فانه فى حالة عزمه على الزواج من أخرى ، له أن يفعل ذلك دون أن يطلق زوجته التى مرضت بالحمى انها يجب أن تعيش فى البيت الذى بناه ويستمر فى اعاليتها طيلة حياتها .
- ١٤٩ - إذا كانت هذه المرأة قد رفضت أن تعيش فى بيت زوجها ، يرد لها بائنتها التى جاءت بها من أبيها وعندئذ لها أن تترك البيت .
- ١٥٠ - إذا كان رجل عند اهداء حقل أو بستان أو بيت أو متاع الى زوجته يكون قد حرر عقدا مختوما معها ، فان أولادها لا يستطيعون الدخول فى دعوى ضدها بعد وفاة زوجها ، ما دامت الأم تستطيع أن تمنح ارثها ابنها الذى تحبه ولكن ليس لها أن تعطيه لغريب .
- ١٥١ - إذا كانت امرأة تعيش فى بيت زوجها قد نصبت فى عقد زواجها أن دائن زوجها لا يستطيع ارتها نهسا بمقتضى ابراز وثيقة مكتوبة ثم حدث أن كان الرجل مدينا قبل الزواج من تلك المرأة ، فان دائنيه لا يستطيعون احتجازها ، كما أنه اذا كانت هى مدينة قبل دخولها الى بيت زوجها ، فان دائنيها لا يستطيعون احتجاز زوجها .
- ١٥٢ - إذا حدث الدين بعد دخول المرأة بيت زوجها ، فعلى الاثنين أن يساءلا أمام التاجر (يقصد الدائن) .

١٥٣ - إذا تمصبت امرأة في موت زوجها بسبب رجل آخر توضع على الخازوق .

١٥٤ - إذا وقع رجل ابنته فعليه أن يترك المدينة .

١٥٥ - إذا اختار رجل عروسا لابنه ثم واقعها ابنته ثم ضبط هو بعد ذلك متلبسا معها يربط ويلقى به في النهر .

١٥٦ - إذا اختار رجل عروسا لابنه ولم يواقعها ابنته ولكن ضاجعها هو ، فإنه يدفع لها نصف مينا من الفضة ثم يرد لها كل ما جاءت به من بيت أبيها ، حتى يستطيع الرجل الذي تختاره أن يتزوجها .

١٥٧ - إذا ضاجع رجل أمه بعد موت أبيه يحرق كلاهما .

١٥٨ - إذا ضبط رجل بعد موت أبيه متلبسا بمضاجعته مرضعته ، التي كانت حاملا أطفال ، فإنه يقطع من بيت أبيه .

١٥٩ - إذا جاء خطيب الى بيت حميه المقبل بهدية الخطبة ودفع ثمن الزواج ، ثم أحب امرأة أخرى وقال لحميه المقبل : « سوف أتزوج من ابنتك » ، فإن أب الفتاة يحتفظ بكل ما جرى له به .

١٦٠ - إذا جاء خطيب الى بيت حميه المقبل بهدية الخطبة ودفع ثمن الزواج ، ثم قال والد الفتاة له : « سوف لا أزوجه ابنتي » ، فإنه يرد ضعف ما جرى به له به .

١٦١ - إذا جاء خطيب الى بيت حميه المقبل بهدية الخطبة ودفع ثمن الزواج وأساءه صديق له بأن قال ان حماء المقبل قال : « سوف لا يتزوج من ابنتي » ، فإنه يرد مضاعفا ما جرى له به ولكن صديقه لا يتزوج من الزوجة المزمعة .

١٦٢ - إذا اتخذ رجل زوجة ورزقت منه بأطفال ثم ماتت ، فليس لأبيها أن يسترد بائنتها ، لأن هذه البائنة ملك لأولادها .

١٦٣ - إذا اتخذ رجل زوجة ثم ماتت دون أن تحيئة بأطفال وأعاد له حموه ثمن الزواج الذي كان قد قدمه الى بيت حميه ، فليس لزوجها أن يدعى حقا في بائنتها ، لأن هذه البائنة من حق بيت أبيها .

١٦٤ - إذا لم يرد حموه ثمن الزواج ، فإنه يستنزل مبلغ ثمن الزواج بأكمله من بائنتها ويرد بقية البائنة الى بيت أبيها .

١٦٥ - إذا كان رجل ، عند اهداء حقل أو بستان أو بيت الى بكر أولاده المحبوب في عينية ، قد كتب وثيقة مختومة له وجاء اخوته للتقسيم

بعد وفاة أبيهم ، فإنه يحفظه بالهدية التي أعطاه إياها أبوه مالا -
كما أن ضيعه الأب تقسم بينهم بالتساوى .

١٦٦ - إذا كان رجل لم يختار زوجه لأصغر أبنائه عند اختياره لأبنائه ، -
فإن أخوته حين يقسمون تركته بعد موته يعطون لأصغر الأبناء
حصة اضافية تعدل ثمن الزواج من ضيعة أبيهم وهكذا يمكنونه
من الحصول على زوجة .

١٦٧ - إذا تزوج رجل ورزق بأطفال ثم ماتت زوجته فتزوج من بعدها
بامرأة أخرى رزق منها بأطفال كذلك ، فإنه حين يموت لا يقسم
الأطفال التركية تبعا لأمهاتهم ، بل يستولون على بائة الأمين كل
مجموعة على حدة ثم تقسم تركة الرجل بالتساوى بعد ذلك .

١٦٨ - إذا أراد رجل أن يحرم أحد أبنائه وقال للقضاة : « أريد حرمان
ابنى من الارث » ، فإن القضاة يتحرون حالته فإذا لم يكن الابن
قد ارتكب ذنبا خطيرا بحيث يحرمه حقه فى البنوة ، فليس من حق
الأب أن يقطع عنه حقه فى البنوة .

١٦٩ - إذا كان قد ارتكب اثما خطيرا يكفى لحرمانه من البنوة ، فيجب
العفو عن ذنبه الأول ، فإن ارتكب خطأ خطيرا للمرة الثانية فللأب
أن يحرمه .

١٧٠ - إذا ولدت الزوجة الأولى لزوجها أطفالا ثم جاءت جاريتها بأطفال
وقال الزوج فى خلال حياته « أطفالى » لأبناء الجارية وبذا
عدهم كأطفال الزوجة الأولى ، فإنه بعد موت الأب تقسم التركية
بالتساوى بين أطفال الزوجة الأولى وأطفال الجارية على أن يكون
لبكر الزوجة الأولى نصيب مفضل .

١٧١ - ومع ذلك ، فإذا لم يقل الأب خلال حياته « أطفالى » لمن جاءت بهم
الجارية ، فإنه بعد وفاة الأب لا يشارك أبناء الجارية فى متاع
الأب أبناء الزوجة الأولى ولكن تحرر الجارية أولادها وليس لأبناء
الزوجة الأولى حق الخدمة على أبناء الجارية ، وتأخذ الزوجة الأولى
بائنتها وهدية الزواج التى كتبها زوجها لها على لوحة وتعيش
فى بيت زوجها وتستمتع بالحياة فيه طيلة عمرها دون أن يكون
لها حق بيعة لأنه ميراث يخص أولادها .

١٧٢ - ان لم يكن زوجها قد أعطاهها هدية زواج فتد لها بائنتها وتحصل
من متاع زوجها على ميراث يعدل أحد الأنصبة وان ظل أولادها
يضايقونها ليدفعوها لترك الدار ، يتحرى القضاة الأمر ثم يلقون

اللوم على الأولاد وهكذا لا تترك المرأة البيت . أما ان عولت على تركه ، فترك الأولادها جديّة زوجها التي أعطاهما إياها زوجها ، أما البائنة التي أخذتها من بيت أبيها فتأخذها معها حتى يتزوجها الرجل الذي تختاره .

١٧٣- إذا كانت تلك المرأة قد رزقت بأطفال من زوجها الأخير في المكان الذي دخلت إليه ، فإنه في حالة موتها يقسم أطفالها من زوجها القديم وزوجها الجديد البائنة .

١٧٤- إذا لم تكن قد رزقت بأطفال من الزوج الثاني فأطفال الزوج الأول وحدهم يتقاسمون البائنة .

١٧٥- إذا تزوج عبد للقصر أو عبد خاص لمواطن من ابنة رجل حر ورزقت منه بأطفال ، فليس لسيد العبد حق الخدمة على الأطفال من ابنة السيد .

١٧٦- هذا الى أنه إذا تزوج عبد للقصر أو عبد خاص لمواطن من ابنة سيد ، ثم انها دخلت حين تزوجها الى بيت عبد القصر أو بيت عبد المواطن الخاص ببائنتها وارتبطا ببعضهما ، ثم أسسا بيتا وأثناء بمتاع ثم مات العبد ، فإن ابنة السيد تأخذ ببائنتها ثم يقسم الى قسمين ما اشتركت مع زوجها في شرائه بعد ارتباطهما ويأخذ صاحب العبد النصف وتأخذ هي النصف لأولادها .

١٧٦م- إذا لم يكن لابنة السيد بائنة يقسم الى نصفين ما اشترته مع زوجها بعد ارتباطهما ، ويأخذ صاحب العبد نصفاً وتأخذ هي نصفاً لأولادها .

١٧٧- إذا كان لأرملة أطفال قصر وعولت على دخول بيت رجل ، فليس لها أن تدخل دون موافقة القضاة . فإنها حين تريد دخول بيت رجل آخر يتحرى القضاة حالة تركه زوجها السابق ، ثم يهدون الى زوجها الثاني برعاية تركه زوجها السابق وتحرر لوحة بينهم وبين المرأة تستهدف أنهم سيرعون التركة ويربون القاصرين دون التعرض بالبيع لمتاع البيت ، لأن المشتري الذي يقدم على شراء متاع بيت أطفال أرملة يخسر ماله ويعاد المتاع الى أصحابه .

١٧٨- في حالة الراحبة أو ال « ناديتوم » أو المنذورة « زيكورم » التي كتب أبوها لها لوحة عند تقديمه لبائنتها ، فإنه إذا لم يكن قد سجل بها تصريحه بتوريثها لمن تشاء ولم تكن قد منحها مطلق التصرف بعد موته ، فإن اخوتها يأخذون حقلها وبستانها ولكنهم يطعمونها ويعطونها زيتاً وملابس تعدل قيمة نصيبها بحيث تبدو

راضية • فاذا لم يقدموا لها طعاما وزيتا وملابس مناسبة تعدل قيمة نصيبها بحيث تبدو راضية ، فلها أن تعطى حقلها وبستانها الى أى مستأجر ترضاه والمستأجر فى هذه الحالة سيرعاها ما دامت تستولى على ثمار الحقل والبستان أو ما منحها أبوها طيلة حياتها دون حق التصرف بالبيت أو التوصية للغير ، لأن نصيبها يخص اخوتها من بعدها •

١٧٩ - فى حالة الراهبة أو ال « ماديتوم » أو المنذورة التى كتب لها أبوها عند تقديم البائنة صكا مختوما وسجل فى اللوحة التى كتبها تصريحه بالتصرف فى ميراثها وفق هواها ومنحها مطلق الحرية ، فانه بعد وفاته لها أن تسلم ميراثها لمن تشاء وليس لاختها حق الدعوى ضدها •

١٨٠ - اذا لم يقدم أب بائنة لابنته « ناديتوم » فى دير أو منذورة ، فانه بعد موته تتسلم ، كنصيب لها من مخاع أبيها فى تركته ، نصيبا مماثلا لأى وريث ولكن لها فقط أن تستمتع باستثماره طيلة حياتها ، لأن نصيبها فى الميراث ملك لاختها من بعدها •

١٨١ - اذا كرس أب لابنته لمعبد ك « ناديتوم » أو « عاهرة مقدسة » أو « كولماشيتوم » (متعبدة) ولم يقدم لها بائنة ، فانها بعد موته تأخذ نصيبا من تركته بمقدار الثلث ولها استثماره طيلة حياتها ، فقط لأنه يخص اخوتها •

١٨٢ - اذا كان أب لم يقدم لابنته ال « ناديتوم » ل « مردوك » بابل ولم يسجل وثيقة مختومة لها ، فانها بعد موته تشارك اخوتها فى تركته الأب بنسبة الثلث لها ولكن ليس لها أن تباشر أية التزامات اقطاعية ، لأن ل « ناديتوم » « مردوك » بابل حق منح ميراثها لمن تشاء •

١٨٣ - اذا حرر أب وثيقة مختومة لابنته الكاهنة عند تقديم بائنتها فلها بعد موته أن تأخذ نصيبها فى تركه أبيها •

١٨٤ - اذا لم يقدم رجل بائنة لابنته الكاهنة لأنه لم يزوجها ، فعل اخوتها بعد موته أن يقدموا لها هدية تتناسب مع قيمة التركة التى خلفها الأب ويقدموها لزوجها •

١٨٥ - اذا تبنى رجل ولدا باسمه ورباه ، فان الطفل المتبنى لا يسترجع إطلاقا •

١٨٦ - اذا تبنى رجل ولدا عرف أباه وأمه عند تبنيه ، فللطفل أن يعثر الى بيت أبيه •

- ١٨٧ - الابن المتبنى لموظف القصر أو خادم القصر أو منذور لا يرد إطلاقاً ،
- ١٨٨ - إذا أخذ عضو من طبقة الصنيع ولداً متبنى وعلمه حرفته ، فله الحق في ألا يرده إطلاقاً .
- ١٨٩ - إذا لم يكن قد علمه حرفته ، فمن الممكن أن يعود الطفل المتبنى إلى بيت أبيه .
- ١٩٠ - إذا لم يعد رجل من بين أبنائه الولد الذي تبناه ورباه ، فلهذا المتبنى أن يعود إلى أبيه .
- ١٩١ - إذا تبني رجل ولداً ثم أسس أسرة له وجاءه أولاد فيما بعد وعول على إبعاد المتبنى ، فإن هذا الولد لا ينهب فارغ اليد ، إذ أنه على من تبناه أن يعطيه من متاعه ثلث ما يملك ، وله أن يسرحه بعد ذلك ما دام لم يعطه حقلاً أو بستاناً أو بيتاً .
- ١٩٢ - إذا قال متبنى موظف قصر أو منذور إلى أبيه بالتبني أو أمه بالتبني « لست أبي » أو « لست أمي » ، يقطع لسانه .
- ١٩٣ - إذا وجد متبنى قصر أو منذور أبويه وكره أباه بالتبني وأمه بالتبني ثم ذهب إلى بيت أبويه تقلع عيناه .
- ١٩٤ - إذا أعطى رجل ابنه المربية ، ثم مات وهو تحت رعايتها ، فإنه في حالة تعاقد المربية مع ابن آخر دون علم الأب والأم ، فعليهما أن يثبتا ذلك ضدها ثم يقطعا نديها ، لأنها تعاقدت مع ابن آخر دون علم أبيه وأمه .
- ١٩٥ - إذا ضرب ولد أباه يقطع يده .
- ١٩٦ - من يتسبب في أتلاف عين عضو من جماعة النبلاء تقلع عينه .
- ١٩٧ - من يكسر عظمة رجل آخر تكسر عظمته .
- ١٩٨ - من يفقد رجلاً من العامة عينه أو إحدى عظامه يدفع مينا من الفضة .
- ١٩٩ - من يفقد عبداً عينه أو إحدى عظامه يدفع نصف القيمة .
- ٢٠٠ - من يسقط سنن رجل من طبقتة تكسر سننه .
- ٢٠١ - من يسقط سن رجل من العامة يدفع ثلث مينا من الفضة .
- ٢٠٢ - من يلطم خد آخر أعلى منه مرتبة يجلد جلدة بسوط من جلد الثور علناً .
- ٢٠٣ - إذا لطم نبيل خد نبيل من نفس المرتبة يدفع مينا من الفضة .

- ٢٠٤ - إذا لطم رجل من العامة خد آخر يدفع ١٠ شواقل من الفضة .
- ٢٠٥ - إذا لطم عبد خد نبيل تصلم أذنيه .
- ٢٠٦ - إذا ضرب رجل في معركة زجلا آخر فأصابه ، فانه يقسم قائلا :
« أنا لم أضربه عمدا » وعليه كذلك أن يدفع أجر الطبيب .
- ٢٠٧ - إذا مات بسبب الضربة فيقسم نفس القسم فإذا كان من النبلاء ،
يدفع نصف مينا من الفضة .
- ٢٠٨ - إذا كان من العامة يدفع ثلث مينا من الفضة .
- ٢٠٩ - إذا ضرب رجل ابنة آخر وأجهضت ، يدفع ١٠ شواقل من الفضة
بسبب اجهاضها .
- ٢١٠ - إذا ماتت المرأة قتلت ابنته .
- ٢١١ - إذا وقعت الاصابة على ابنة رجل من العامة ، يدفع ٥ شواقل من
الفضة .
- ٢١٢ - إذا ماتت هذه المرأة يدفع مينا من الفضة .
- ٢١٣ - إذا ضرب جارية فأجهضها يدفع شاقلين من الفضة .
- ٢١٤ - إذا ماتت الجارية يدفع ثلث مينا من الفضة .
- ٢١٥ - إذا ياشر طبيب عملية كبرى لرجل بسلاح من البرونز فأنقذ حياته
ثم فتح خراجا يعين رجل بسلاح برونزي فأنقذ العين ، فأجره عشرة
شواقل من الفضة .
- ٢١٦ - إذا كان من العامة يأخذ خمسة شواقل .
- ٢١٧ - إذا كان عبداً فان صاحبه العبد يعطى شقالين للطبيب .
- ٢١٨ - إذا ياشر طبيب عملية كبرى لرجل بسلاح برونزي وتسبب في
موته أو فتح خراجا بعينه فأتلفها تقطع يده .
- ٢١٩ - إذا كانت العملية لعبد رجل من العامة ومات فيعوضه عبداً بعبد .
- ٢٢٠ - إذا ياشر العملية على عيني العبد بالسلاح البرونزي فأتلفها يدفع
نصف ثمنه من الفضة .
- ٢٢١ - إذا أصلح طبيب عظمة مكسورة أو شفى تمزقا عضليا ، فعلى
المريض أن يدفع خمسة شواقل للطبيب .
- ٢٢٢ - إذا كان من العامة يدفع ثلاثة شواقل من الفضة .

- ٢٢٣ - إذا كان عبدا دفع صاحبه شاقلين من الفضة للطبيب .
- ٢٢٤ - إذا قام طبيب بيطرى بعملية كبرى لثور أو حمار وأنقذ حياته فإن صاحب الثور أو الحمار يدفع للجرح سدس شاقل من الفضة أجرا له .
- ٢٢٥ - إذا قام بالعملية لثور أو حمار وتسبب فى وفاته يدفع لصاحب الثور أو الحمار قيمته .
- ٢٢٦ - إذا عمل رجل ممن يقومون بالوشم علامة عبد لرجل آخر دون موافقة صاحب العبد تقطع يده .
- ٢٢٧ - إذا خادع أحد المختصين بالوشم بحيث أزال علامة العبد من عبد لرجل آخر ، يقتل ذلك الرجل ويعلق على باب بيته ويقسم للمختص بالوشم قائلا : أنا لم أقم بإزالتها عن علم ، ثم يطلق سراحه .
- ٢٢٨ - إذا بنى بيتا لرجل وأنجزه ، فإنه يعطيه شاقلين من الفضة لكن « سار » من البيت أجرا له .
- ٢٢٩ - إذا بنى بيتا لرجل ولم يتم البناء بحيث انهار المبنى وتسبب فى وفاة صاحب البيت يقتل البناء .
- ٢٣٠ - إذا أدى ذلك الى موت ابن صاحب البيت يقتل ابنه .
- ٢٣١ - إذا كان سببا فى موت عبد ، يعرضه بعبد لصاحب البيت .
- ٢٣٢ - إذا تسبب فى اتلاف متاع ، يوصى كل ما يتلف وكذلك لأنه لم يتم بعمل البيت شيئا متينا فانهار ، فعليه أن يعيد بناء البيت الذى انهار على نفقته .
- ٢٣٣ - إذا بنى بيتا لرجل ولم يكن عمله مأمونا ، بحيث أصبح الحائط خطرا غير مأمون ، فعليه أن يدعم الحائط على نفقته .
- ٢٣٤ - إذا صنع مراكبى مركبا سعتها ٦٠ كور لرجل ، قاجره شاقلان من الفضة .
- ٢٣٥ - إذا صنع المركب ولم يتم عمله حسنا بحيث تفكك أحد أقواسه فى نفس السنة وحيث أنه ظهر هذا العيب فعلى المراكبى أن يفك القارب ويقويه على نفقته ويسلم المقوى الى صاحبه .
- ٢٣٦ - إذا أجر رجل مركبه لمراكبى وأكمل هذا بحيث غرقت أو غاصت ، فإنه يعرضها بمركب أخرى لصاحب المركب الأولى .
- ٢٣٧ - إذا استأجر رجل مركبا وحملها بالحبوب والصوف والزيت والملح

- أو أي نوع من الحمولة ، ثم أحمّل المراكبي بحيث غاصت المركب وضاع ما تحمل ، فإن المراكبي يعوض بمقدار ما غاص وما فقد .
- ٢٣٨ - إذا أغرق مراكبي مركب رجل ثم أعاد تعريبها ، فإنه يدفع نصف قيمتها فضة .
- ٢٣٩ - إذا استأجر رجل مركبا يعطيه ٦ « كور » من الحبوب في السنة .
- ٢٤٠ - إذا اصطدم قارب تجديف بمركب شراعية وأغرقها ، فإن صاحب المركب المفرقة يقدم في حضرة الاله التفصيلات المتصلة بما فقد من مركبه ، وعلى المسئول عن قارب التجديف الذي أغرق المركب الشراعية أن يعوض عن مركبه وعن بضاعته المفقودة .
- ٢٤١ - إذا احتجز رجل ثورا كرهينة يدفع ثلث مينا من الفضة .
- ٢٤٢ - ٢٤٣ - إذا استأجره رجل لمدة سنة ، يعطى صاحبه ٤ « كور » من الحبوب كايجار لثور الجر و ٣ « كور » من الحبوب كايجار لثور الشد الصغير .
- ٢٤٤ - إذا استأجر رجل ثورا ثم قتله أسد في الخلاه ، فإن الحسارة تعود على صاحبه .
- ٢٤٥ - إذا استأجر رجل ثورا وتسبب في وفاته بسبب إهماله إياه أو ضربه ، فيعوض عن الثور لصاحب الثور .
- ٢٤٦ - إذا استأجر رجل ثورا ثم كسر قدمه أو أحدث قطوعا في عضلة رقبته يعوض عن الثور بثور لصاحب الثور .
- ٢٤٧ - إذا استأجر رجل ثورا ثم أتلف عينه يدفع قيمته فضة لصاحب الثور .
- ٢٤٨ - إذا استأجر رجل ثورا ثم كسر قرنه أو قطع ذيله أو أصاب لحم ظهره يدفع ربع قيمته فضة .
- ٢٤٩ - إذا استأجر رجل ثورا ثم ضربه الاله فمات ، فإن مستأجر الثور يثبت ذلك عن طريق الاله ثم يطلق حرا .
- ٢٥٠ - إذا نطح ثور رجلا أثناء سيره في الشارع فمات الرجل ، فليس الأمر موضع دعوى .
- ٢٥١ - إذا كان لرجل ثور معروف بالنطح وأخطره بذلك مجلس مدينته ولكنه لم يخفف قرنيه أو يربطه ثم نطح الثور واحدا من النبلاء فمات فإنه يدفع نصف مينا من الفضة .

- ٢٥٢ - إذا كان المقتول عبداً ، فإنه يدفع ثلث مينا من الفضة .
- ٢٥٣ - إذا استأجر رجل آخر ، ليشرف على حقوله وأقرضه حبوب الاطعام وعهد اليه بالثيزان وتعاقده معه على زرع الحقل ، ثم سرق الرجل الحبوب أو العلف ووجدت بين متعلقاته ، فإن يده تقطع .
- ٢٥٤ - إذا اختلس حبوب الاطعام وبذا جاءت الثيران يعوض بمقدار ضعف ما أخذ من حبوب .
- ٢٥٥ - إذا أجر ثيران الرجل أو سرق حبوب البذر ومن ثم لم يزرع الحقل يثبت الأمر سنة وفي موسم الحصاد يكيل ٦ « كور » من الحبوب لكل ١٨ « ايكو » .
- ٢٥٦ - إذا لم يكن قادرا على الوفاء بالتزاماته ، يؤخذ به الى الحقل حيث تجره الثيران .
- ٢٥٧ - إذا استأجر رجل مزارعا ، فإنه يعطيه ٨ « كور » من الحبوب كل سنة .
- ٢٥٨ - إذا استأجر راعي غنم ، فإنه يعطيه ٦ « كور » من الحبوب كل سنة .
- ٢٥٩ - إذا سرق رجل محراثا من حقل ، فإنه يدفع ٥ شواقل من الفضة لصاحب المحراث .
- ٢٦٠ - إذا سرق أداة بزر أو تقليب أرض ، فإنه يدفع ٣ شواقل من الفضة .
- ٢٦١ - إذا استأجر رجل راعيا ليزعى غنمه أو معزاه ، فإنه يعطيه ٨ « كور » من الحبوب كل سنة .
- ٢٦٢ - إذا . . . سيد . . . ثورا أو نعجة .
- ٢٦٣ - إذا كان قد فقد ثورا أو معزا عهد اليه بما يعوض الثور بالثور والمعز بالمعز لصاحبها .
- ٢٦٤ - إذا كان الراعي الذي عهد اليه بالماشية أو النعاج لترعى قد تسلم أجره بالكامل وفق وصاته ، ثم ترك الماشية تتناقص والنعاج تتناقص وبذا قلل من مقدار النسل ، فإنه يعطى زيادة وربحا طبقا لشروط العقد .
- ٢٦٥ - إذا كان الراعي الذي عهد اليه بالماشية أو النعاج لترعى قد أصبح غير أمين ، ومن ثم غير من علامات الماشية أو باعها ، يثبت ذلك ضده ويعوض الماشية أو النعاج لصاحبها عشرة أمثال .

٢٦٦ - إذا حدثت زيارة اله لقطيع أو قتل أسد بعضه ، يبرىء الراعى نفسه فى حضرة الآله ، ولكن ضاحك الماشية يأخذ منه جثة الحيوان الذى ضرب من بين أفراد القطيع .

٢٦٧ - إذا أهمل راع بحيث ترك العرج يدب فى القطيع ، فانه يعرض الماشية والنعاك بمقدار الخسارة عن طريق العرج الذى دب فيها لصاحبها .

٢٦٨ - إذا استأجر رجل ثورا للدرس والتذرية فأجره ٢٠ « قو » من الحبوب .

٢٦٩ - إذا استأجر رجل حمارا للدرس والتذرية فأجره ١٠ « قو » من الحبوب .

٢٧٠ - إذا استأجر رجل نعجة للدرس والتذرية فأجرها ١ « قو » من الحبوب .

٢٧١ - إذا استأجر رجل ثيرانا أو عربة أو سائقا ، يدفع ١٨٠ « قو » عن اليوم الواحد .

٢٧٢ - إذا استأجر رجل عربة وحدها ، فانه يدفع ٤٠ « قو » عن اليوم الواحد .

٢٧٣ - إذا استأجر رجل عاملا ، فانه يعطيه ٦ « شى » من الفضة عن اليوم الواحد من بداية السنة حتى الشهر الخامس ، أما من الشهر السادس حتى نهاية العام فيدفع ٥ « شى » من الفضة عن اليوم الواحد .

٢٧٤ - إذا أراد رجل أن يستأجر صائغا ، فانه يدفع له يوميا كاجر ... ٥ « شى » من الفضة وكاجر لصانع الطوب ٥ « شى » من الفضة وكاجر للنساج « شى » من الفضة وكاجر لصانع الأختام « شى » من الفضة وكاجر للجواهرجى « شى » من الفضة وكاجر للحداد « شى » من الفضة وكاجر لصانع الجلود « شى » من الفضة وكاجر لصانع السلال « شى » من الفضة وكاجر للبناء « شى » من الفضة .

٢٧٥ - إذا استأجر رجل قاربا طويلا ، فايجاره ٣ شى من الفضة عن اليوم الواحد .

٢٧٦ - إذا استأجر رجل قارب تجديف ، فأجره ١/٢ شى من الفضة عن اليوم الواحد .

- ٢٧٧ - إذا استأجر رجل مركبا سعتها ٦٠ كور ، فأجره سدس شاقل من
القضة عن اليوم الواحد .
- ٢٧٨ - إذا اشترى رجل عبدا أو أمة ولم يحل الشهر بعد وأصيب بصرع ،
فانه يعيده إلى بائعه ويسترد المشتري ماله الذي كان قد دفعه .
- ٢٧٩ - إذا اشترى رجل عبدا أو أمة ثم تلقى دعوى ضده أحدهما ، فان
البائع مسئول عن الدعوى .
- ٢٨٠ - إذا اشترى رجل في بلد أجنبي عبد أو أمة رجل آخر ، ثم حين عاد
إلى بلده تعرّف صاحب العبد أو الأمة على عبده أو أمتة ، فانه إذا
كان العبد أو الأمة من أهل البلد ، يحرران دون مال .
- ٢٨١ - إذا كان من أهل بلد آخر ، فان المشتري يقرر في حضرة الأله
مبلغ ما دفعه وفي هذه الحالة ، يعطى صاحب العبد أو الأمة إلى
التاجر ما دفعه من مال وهكذا يشتري خرية عبده أو أمتة .
- ٢٨٢ - إذا قال عبد لسيده (لست عبدك) ، يثبت سيده أنه عبده وعندئذ
تصلّم أذنه . . .

خاتمة :

قوانين العدالة التي وضعها الملك الكفء حمورابي والتي أمن عن طريقها قيادة رشيدة وحكومة سديدة في البلاد - أنا حمورابي .. الملك الكامل الذي لم يهمل ذوى الشعور السوداء الذين قدمهم الى « أنليل » والذين عهد الى بهم راعيهم « مردوك » . اننى أوجدت لهم أقاليم هادئة وتغلّبت على صعوبات مريرة وجعلت الضوء يشع فوقهم بالسلاح الماضى الذى منحنى اياه « زابابا » و « أينانا » وبفضل الالهام الذى منحنى اياه (أنكى) والقدرة التى أعطانى اياها « مردوك » ، اقتلعت العدو من أعلى من أسفل وأنهيت الحرب وأصلحت أمور البلاد وجعلت الناس يشعرون أنهم اخوة ولم ادع أحدا يرعبهم .. لقد عيننى كبار الآلهة ومن ثم غدوت الراعى الخير الذى يعنى صولجة الحق وظلى يخيم فوق مدينتى وحملت فى صدرى شعوب أرض سومر واكد ، فتقدموا تحت حمايتى وحكمتهم فى سلام وآويهم الى قوتى ، حتى لا يطفى القوى على الضعيف وحتى تتحقق العدالة لليتيم والأرملة فى بابل التى رفع رأسها « أنوم » و « أنليل » وفى « ايساجيل » ، المعبد الذى توطدت أسسه كالسما والأرض ... لقد سجلت كلماتى القيمة على لوحتى فى حضرة تمثالى كملك للعدالة .. وأقمته لتشرق القانون فى الأرض وتسجل الأوامر فى الأرض ولتعطى العدالة للمظلوم . أنا الملك المقدم على الملوك كلماتى منتقاة وقدرتى لا نظير لها ...

بأمر « شمش » القاضى الأعظم للسماء والأرض .

• ألا فلتسد عنالتى الأرض

• باسم « مردوك » مولاي

• ألا لا يسخر أحد من تماثيلي

ثم تلا ذلك دعوات طويلة واستحلاف للآلهة ودعوات ضد من ينال لوحته أو تماثيله بالتدمير أو السخرية أو التغير أو التحوير ..

الأفستا المقدسة

زرادشت

٦٥٠ ٣٠٧

للفرس أدب ديني عماده « زرادشت » وديانته . وبيان ذلك أن الفرس القدماء كانوا يعبدون الأوثان حتى ظهر فيهم نبيهم « زرادشت » فجاءهم بالدين والحكمة ولسنا ندرى على وجه الدقة أين زرادشت من عصور التاريخ . فالمؤرخون يختلفون في وضعه بين القرن العاشر قبل الميلاد والقرن الخامس .

ويروى عن نبي الفرس أساطير منها أنه لما حملت به أمه هتف بها هاتف في النوم ، ينبئها بما قدر الله لوليدها من مستقبل عظيم وأنه سيعرج الى السماء ، حيث يتلقى عن الله وهو « أهورا مزدا » - الكتاب المقدس - « الافستا » - قالوا - ومنذ أن شهد زرادشت نور الحياة بدت فيه علائم النبوة ، فقد قيل انه ضحك ساعة مولده وانه منذ الصبا كانت له مكانة ممتازة في نفوس الناس ، ولما اكتملت رجولته أخذ يدعو الى التوحيد ويقاوم عبادة الأوثان .

ودعى زرادشت ليمثل بين يدي الملك حين بدأ دعوته الجديدة فلبى وذهب اليه في ردهائه الأبيض الفضفاض ، يحمل في يده شعلة النار المقدسة وفي الأخرى صولجانا من غصون السرو وأخذ يعالج الملك ويقنعه برسالته الجديدة التي أوحى اليه بها من « أهورامزدا » ، لينهض بالشعب الآري الى ذروة التوحيد فأمن الملك وابنه بديانة زرادشت ، وتحمس الأمير الشاب « اسفنديار » فدعا الناس أن يحطموا أوثانهم ليدخلوا في دين الله الجديد فنهض يعارضه أمير آخر من أسرة أخرى هو « رستم » ، وتقابل الأميران في ميدان القتال أما « اسفنديار » فتروى عنه الأساطير أن جسمه قد تحول الى كتلة من الصخر ، ولم يبق فيه مقتل الا عيناؤه ، ومع ذلك استطاع عدوه العنيد أن ينفذ اليه سهمًا فأعماه وعاد اسفنديار الى أبيه ضريرا ولم يلبث حتى أسلم الروح .

وانقسم الفرس فريقين : فريق موحد تؤيده الدولة وفريق احتفظ بديانته القديمة . وكان لابد من صراع طويل بين الفريقين انتهى بهجرة الفريق الأضعف - فريق الوثنيين - الى سهول الهند الخصيبة حيث استقر وتطورت عقيدته حتى أصبحت « البرهمية » كما يمتنقها الهندوس المحدثون ، وبقي الفريق الآخر في أرض الوطن وازدهر قرونا طوالا ، وشيد امبراطورية

عظيمة وشاعت الديانة الزرادشتية في أرجاء فارس ، بفضل تأييد الدولة لها ثم اتسعت رقعتها حين اتسعت أملاك الفرس على أيدي ملوكها من أمثال « كورش » و « دارا » وظلت مهيمنة على النفوس حتى فتح المسلمون فارس .

★★★

واسم « زارادشت » هو الترجمة الاغريقية لـ « زاراثوسترا » الذي ضمنه نيتشه مسرحيته الشعرية المشهورة : « كذلك قال زاراثوسترا » . وقد ولد « زارادشت » في بلاد فارس ومن العسير تماما أن نستوضح من « النصوص البهلوية » التفاصيل الصحيحة لمولده ، نظرا لأن الحديث عادة ما يسير على شاكلة نوع من الحديث المقدس . اننا نستخلص أن بعض رؤساء الملائكة « تجمعوا فوق جذع نبات الهوم وهو نبات في ارتفاع قائمة الانسان رائع في لونه ممتلئ بالعصارة وهو طازج » وهو النبات الذي اختار ملاك « زارادشت » الحارس الولوج فيه ، بعد ذلك اقتيدت الى شجرة النبات المذكور ست بقرات بيضاء اثنتان منها ، برغم أنهما كانتا بكرا ، صارتا حلويتين ، اذ أكلت هاتان البقرتان من نبات « الهاووما » وبذا « انتقلت طبيعة » زاراثوسترا « من ذلك النبات الى هاتين البقرتين ، واختلطت بلبن البقر » وبعد ذلك أغرى كاهن يدعى « بوروشاسبو » فتاة من أصل نبيل تدعى « داكدوب » لتحلب البقر وفي أثناء ذلك سحق « بوروشاسبو » نبات « الهاووما » ومزجه بلبن البقر وشرب هو والفتاة مسحوق نبات الهوم ممزوجا باللبن حتى آخر قطرة . . . عندئذ امتزجا معا وأنبأ « أهورامازدا » بذلك هنا وحدث اتحاد المجد ، اذ اتحد الروح الحارس والطبيعة الجسدية لزاراثوسترا في صورة صبي ذكر ولكن بالرغم من ذلك ، فقد بذلت الأرواح الشريرة كل جهدها لتعوق الحمل الطبيعي للطفل في رحم أمه ، ولكنها (أى الأم) تضرعت الى « أهورامازدا » فصارت في أحسن حال . وفي اليوم الذي ولد فيه « زاراثوسترا » غمر قرية « بوروشاسبو » نوع من الضياء المقدس واندلعت النار في كل فجوة ، بيد أن أعظم معجزة له هو أنه ما كاد يولد ، حتى انخرط في الضحك فاذا بالقابلات السبع اللائي جلسن حوله يتملكهن الفزع وقالت هؤلاء النسوة الفزعان : « وما هذا هل سببه العظمة أم السخرية ؟ ما هو ذلك الأمر الذي جعل الصبي يضحك على الفور عند ولادته مثلما يفعل شخص له قدرة ويكون مرد سروره الى نشاطه ؟ » . ولكن بوروشاسبو أجاب بفخر : « لفوا هذا الرجل الصبي في ملابس صنعت من وبر الغنم الناعم لقد كان مولده يرجع اليك يرجع الى فضيلتك أنت « يا « داكدوب » لقد استبان بوضوح قدوم المجد وحلول الضياء على هذا الفتى عندما ضحك على الفور عند ولادته » . .

ولم تكن الأحداث التي أعقبت ميلاد « زارادشت » تعد شيئا ، بالقياس الى المحن والمغامرات التي أحدثت طفولته : لقد حاولت الشياطين والأرواح الشريرة يكافة الوسائل أن تحطمه . لقد حاولت أن تخنقه بأن لجأت الى مربية ؛ لتتولى هذه المهمة نيابة عنهم بأن ترميه تحت خيول راکضة أو تحرقه حتى الموت بأن تضعه على كوم من حطب محترق أو بأن تتركه للذئاب لتمسك به وتلتهمه . وفي كل حال كان ينقذ دون أن يصاب بأذى . وفي الحالة الأخيرة كان مرد انقاذه الى حقيقة أن « فوهيومانو » و « سروش » الورعين جاءا بشاة كثيف وبرها وممتليء ضرعها باللبن ، جاءا بها الى الحظيرة فدرت لبنا « ل « زاراثوسترا » في جرعات سهل هضمها حتى بزغ ضوء النهار .

وعندما كان طفلا صغيرا جدا قيل عنه يالمثل انه كان « يطيل التطلع وهو ينظر الى أعلى وإلى أسفل وفي مختلف الجوانب حوله » ولما كان يسأل عما كان يفعل ، كان يجيب بأنه كان يرى رؤى المباركين يصعدون الى السماء والاشرار وهم يهبطون الى الجحيم ، وقد تنبأ في الوقت نفسه بانتشار انجيل جديد في بقاع الأرض .

الرسالة المقدسة :

بدأ « زارادشت » رسالته في سن الثلاثين تقريبا . لقد استهلكت هذه الرسالة بنوع من الفحص الروحي ، قامت به الروح الطيبة « فوهيومانو » . ولما تحدى الناس « زارادشت » يوما ما متسائلين : « ما أول شيء يثير همه وعن أي شيء كان أول سعي له ؟ وماذا كان اتجاه رغبته ؟ » أجاب الشاب : « انني أعتبر أكبر همي الصلاح وأول مسعى الصلاح وما تتجه اليه رغبتي الصلاح » . ولما سمع له في الوقت المناسب بمصاحبة الأرواح كان في استطاعة « زارادشت » أن يوجه أسئلة الى « أهورا مازدا » نفسه ، فلقد تساءل : « في عالم التجسيد ما هو الشيء الأول في الكمال وأيها الثاني وأيها الثالث ؟ » فرد عليه أهورامازدا قائلا : « ان أول كمال هو الأفكار السديلة وثانيها الكلمات الطيبة وثالثها الأعمال الصالحة » .

في بدء رسالته يبدو أن « زارادشت » قد عاش حياة الناسك وعلى شاكلة « يوحنا المعمدان » نزع الى البرية وعاش على لا شيء ، اللهم الا على الجبن والجذور ، ثم جاء الاغراء ومثلما قام الشيطان بالتغريير بالمسيح قامت الشيطانة « سيندارماد » بالتغريير بـ « زارادشت » ولم يتم اللقاء في البرية ، بل بين أشخاص عاديين قرر « زارادشت » أن يدرس عاداتهم : « لقد اتجه زاراثوسترا الى العالم الذي يعيش فيه عالم الصداقة ، مستهدفا

أن يراقب تماما ذلك الطريق المعبود للتجسدي ، ثم تقدمت الشيطانة : امرأة ذات جسد ذهبي ناهدة الصدر لقد طلبت صحبتته كما طلبت أن يخاطبها وأن يعاونها ولما كان على علم أن مفاته خداعة تماما ، طالبها بأن تدير ظهرها ولكنها ردت عليه قائلة : « يازاراثوسترا الاسبتماسي » حيثما تكن تكن النساء منا جميلات من الأمام قبيحات بصورة مخيفة من الخلف فلا تطالبني بأن أدير ظهري ، ولكنه أصر وبعد أن عارضت للمرة الثالثة وافقت على أن تدير ظهرها عندئذ خرجت منها سلالة كريهة من الثعابين والضفادع البرية والسحالي وأم الأربعين والضفادع البحرية ، على أن المحنة الحقيقية جاءت فيما بعد في صورة هجمات شيطانية عليه ومن بينها كان ايلاج رصاص مصهور في معدته ، ولكن لم يفلح شيء في زعزعة ايمانه في عدالة الاله الذي تمتع بصحبته أعني « أهورا مازدا » وأخيرا ، كمكافأة له على تعبده الرواقي ، أهده « أهورا مازدا » شخصيا بكتاب الحكمة السماوية ، الذي سمى فيما بعد باسم « أفستا » وكان هذا هو الانجيل الذي كان يحلم به وهو صبي وبذا صار للمبعوث الآن أنجيله .

وبرغم أن تبشيره قد لقي في بادئ الأمر أذنا صماء - لأن الفرس كان لديهم بالفعل آلهتهم وطقوسهم الطبيعية - إلا أن « زارادشت » قد بدأ بالتدريج في اجتذاب مهتدين . وعندما قرر من النهاية أمير فارسي يدعى « فيشتاسب » أو « هيستاسبس » أن يعتنق العقيدة الجديدة ، بدأت حركة تحول دينية قوية ؛ لأن هذا الأمير أعلن على الفور عن نيته في نشر العقيدة الزارادشتية في أرجاء مملكته ، ولكن خليفته قبيز المغتصب ، وكان يعتقد في آلهة الماجين القدمى ، سعى لاستئصال شأفة الديانة الزارادشتية . ولكن باعلاء داريوس الأول العرش في سنة ٥٢١ ق.م أعلنت العقيدة الزارادشتية ديانة رسمية للفرس . ويعتقد بعض المؤرخين أن الأمير « هيستاسبس » الذي كان أول من صادق « زارادشت » لم يكن إلا والد داريوس وإذا صح هذا القول ، فإن هذا ينهض دليلا على أن (زارادشت) قد ولد في أقدم تاريخ عزي اليه .

وطبقا لرؤية ، تمت وفاة « زارادشت » التي كان من المفروض أن تحدث في الثامنة والسبعين من عمره بصورة مسرحية ، مثلما تمت ولادته . وإن كانت قد تمت بصورة أسرع وكان شعاع من نور يحيط به ثم يصعد إلى السماء .

مثل هذه الرواية المقتضبة عن حياة « زارادشت » ، برغم ما حولها من قصص رائعة التصوير ، قد لاتشد القارئ الغربي كما لو كان فيها اما اقناع بصورة خاصة أو كان فيها سمو عقلي فريد في ذاته . أما عن شخصية

زارادشت فتحن لا نعلم عنها شيئا وهي بلا شك : شخصية أكثر غموضا من غموض شخصية كافة الزعماء الروحانيين ، الذين ستتاح الفرصة لدراسة حيواتهم ، أما عن المعجزات المعزوة اليه أو كانت لها صلات بمختلف وجوه حياته فكثيرا ما تكون أقرب الى الغرابة والسخرية وأيا كان تأثيرها على أناس عصره وعلى من عبدوه فيما بعد ، فهي تستهدف كثيرا تعظيم شأنه في عيوننا ، بقدر ما تباعد بينه وبين المركز الأمامي الذي يحتله الرجال ذوو الرؤيا التي تفوق قدرة البشر . هذا هو أول انطباع لنا .

صحيح أنك اذا عرفت القدر اليسير عن انسان ما أمكنك أن تتصوره في أية صورة تريدها وأيا كان جهلنا بـ « زارادشت » ، فإننا يمكن أن نكون على يقين من أنه كان شخصا مختلفا تمام الاختلاف عن الحكيم العبقري . الأستاذ الألماني الذي يمضى عطلته والذي تصوره « نيتشه » . وفي الواقع ، فإن شخصية « زاراثوسترا » التي وردت في المسرحية الشعرية التي سبقت الإشارة اليها ليست الا مجرد ركيزة توضع عليها أنماط فلسفة (نيتشه) عن يفوق البشر ؛ لأنه ما من شخصية أخرى عظيمة من الشخصيات القديمة . لم تكن خلوا تماما من الزخارف التاريخية وأملنا الوحيد ، برغم تواضعه ، في الوصول الى فهم لغزى « زارادشت » هو أن نتأمله ونأخذ في اعتباره خلفية عصره ونحن ندرك ادراكا يشوبه الغموض بأن هناك تغييرا كبيرا في روح الحضارة التي كان ينتمى اليها ، تغييرا يسيرا جنبا الى جنب مع العمل التبشيري لمعلم عظيم . وفحص التعليم الحديث يتطلب أن نتعرف قدر المستطاع على عقلية الانسان وقد تكون النتيجة وهما ولكن أى تاريخ فيما وراء فترة معينة ليس وهما ؟ هذا الخط من البحث قد يبدو أنه جدير بأن يتبع .

كانت آلهة الفرس لعصر « زارادشت » ، تحمل شبها كبيرا لتلك الآلهة الواردة بالكتب المقدسة الهندية وفي الواقع ، لقد كان كثيرا ما ينادى العلماء الهنود بأن الافستا تكاد تدين بكل تعاليمها الأساسية للفيدياس بما في ذلك اسمها . لقد كان البانشيون ملفن عظماء الآلهة يضم الهين عظيمين : ميثرى اله الشمس وأنيتا اله الأرض والخصوبة ، وقد تأكدت أهمية عبادة الخصوبة أكثر من ذلك بعبادة هاووما اله الثور الذي كان من المفروض أن دمه يهب الخلود لمن شربه . لقد كان عشب « هاووما » كما سبق أن رأينا أول ما حلت به روح (زارادشت) في رحلتها البعيدة نحو مولده ولما كانت الهاووما موجدة بصورة خاصة في الجبال ، لذا كانت لها خصائص مخدرة وكانت عبادة اله الثور تتمثل في شرب عصير النبات باعتباره مماثلا للدم الذي يهب الحياة ومن المحتمل أن يكون اله الهند « سوما » مثل الهاووما . ونجد أيضا بين هؤلاء الناس القدامى آثارا واضحة لعبادة

السلف : ديانة ترك اختفؤها في الأزمنة المتحضرة فراغا يملؤه مثل تلك
البديلة المجردة ، مثل القومية العقيدة الوحيدة التي قدمها الغرب
للمشرق .

لقد ذكرنا ان الكتب الزارادشتية المقدسة التي بقيت ، أعني
« الأستا » والنصوص البهلوية (٣٥) تصعب قراءتها على الدارس الغربي
ولاشك أن السبب في هذا هو أنه لا يكاد يكون هناك شيء من الأدب الغربي
يمكن مقارنته بها . والواقع هو أن النصوص التي بقيت لا تعدو أن تكون
أجزاء من مجموعة كبيرة جدا من الكتب المقدسة بعضها أريد عندما دمر
الاسكندر الأكبر القصر الملكي في « برسوبوليس » ، في حين أن أجزاء أخرى
فقدت في أثناء الفتوحات الإسلامية في القرن السابع الميلادي . وتحمل
الأستا بما حوته من قصص وأناشيد وصلوات شبيها معينة بكتاب العهد
القديم وما يبدو أنه ينقصها هو : موضوع مستمر وهي خاصية من أهم
الخصائص الجديرة بالاعتبار على الأقل فيما يتصل « بأسفار موسى الخمسة »
وبرغم ذلك ، فانه اذا ما تكشفنا مرة التكرارات والغموض والمصطلحات غير
العادية للكتابات الزارادشتية ، فانه لا تلبث أن تبدأ رسالة عامة في الظهور
ببطء واذا القارئ الذي كان قد تقارب منها وقرر أنه قد أعياه أمرها ،
اذا به يستسلم لسحرها كما أن كلمة السحر لاتستخدم في غير موضعها
الصحيح . والأدب النثري يؤثر على الخيال بقوة الرقية والبحث عن المنطق
هو البحث عن شيء واضح أنه لم يقصد أن يكون له وجود بالمرّة (أو على
الأقل لا يتضح هذا في الترجمة) اللهم الا في فقرات من الحكمة
الشعرية ذات المغزى مثل تلك التي نراها مقترنة بالحكماء الصينيين ،
ومما يبعث على شدة الغرابة حقا أن القارئ الغربي قد يجد نسبيا مزيدا
من الرضا والقناعة في الشعر والأناشيد الزارادشتية أو « الجاثاس »
بمحاوراتها الأخلاقية والميتافيزيقية أحيانا تحوى قدرا طيبا أكثر من
الجوهر ، عما تحويه أناشيد الشمس لاخنساتون والأناشيد الرائعة
لد « ريج فيدا » .

مضمون العقيدة

آمن زرادشت في كتابه « الأفستا » باله واحد عظيم ، ثم أخذ يفصل لقومه كيف ينبغي أن يعيشوا وفق قانون الطبيعة فلكى يكون الانسان جزءا سليما في هيكل الكون ، يجب أن يعيش صحيحا معافى وألا يكون ضعيفا خائر القوى . ومن ثم أخذ يدعو الى أن يحيا الانسان حياة نقية نظيفة ؛ ليجنب نفسه العلل والأمراض ولقد طبع الله في الانسان بصيرة يميز بها بين الطاهر والدنس أو بعبارة أخرى بين الحق والباطل وذلك هو الضمير الذي يهدي صاحبه سواء السبيل فمن يعيش وفق ضميره ، تكن حياته متسقة مع ارادة الله .

ولقد كان « أهور مزدا » رمزا للحياة الطاهرة النقية و « أهريمان » يمثل التلوث والدنس . والصراع لا ينفك قائما بين « أهورا مزدا » و « أهريمان » أو ان شئت فقل بين الطهر والدنس أو بين الحق والباطل وإذا اضطرع الخصمان في نفس الانسان ، فان الضمير يهدي - في وضوح لا لبس فيه - الى أين يقع طريق الحق .

ومن أهم اللفظات الفلسفية في تعاليم زرادشت وجود مبدئين في الطبيعة ، يعملان متضادين وهما « الروح الخالقة » و « الروح المبيدة » أو الكون والفساد . ومنذ تم الخلق وبين هذين الروحين كفاح وصراع وتنافس ولكن هل هذان المبدآن الهان ؟ في الحق ان بعض النصوص في الأفستا تدل على التوحيد مثل :

ان « أهورامزدا » عليم بكل شيء ولذا فهو يعلم بوجود أهريمان ، أما أهريمان وهو روح الشر - فلم يكن لديه علم بوجود « أهورامزدا » . . .
« ان « أهورامزدا » فوق كل ذي علم وخير فهو في جلاله لا يشبهه شيء . . . »

ولذا ، ذهب بعض الباحثين الى أن رب الكون واحد عند زرادشت لا شريك له وان يكن في الكون خير وشر يتنافسان فنزعة الشر بادية في برد الشتاء يجمد الماء ويثلج الأرض ويعوق الشجر عن النمو والاثمار ، وفي الخواطر الشريرة تطوف بالرعوس ، وفي الشك والالحاد ، وفي الفقر والكسل ، وفي الأوثان وعبادتها ، وفي الحياة ، وفي الخيانة والكذب والظلام وكريه الروائح والأمراض وضروب الوباء ، وفي الحيوان المفترس

والزواحف السامة والحشرات . . تلك وما إليها صنائع « روح الشر » التي أخذت على نفسها أن تهدم وتهلك وتبيد . ودعا زاردشت في تعاليمه إلى أن يكون الإنسان خيرا في قوله وفي تفكيره وفي عمله وخير إنسان عند الله يتمثل في « يما » وهو الذي ورد في الشاهنامة والأساطير الفارسية باسم « جمشيد » . فقد وهب الله « يما » محراثا ورمحا ذهبيا ، ليتخذ منهما شارتين لسلطانه فوق الأرض ، وأخذ « يما » يعمل في الأرض بما أمره الله ففلحها وأعدّها للزراعة وأسكنها رجالا وماشية وكلابا وطيرا ثم أمدّها بالنار .

أخذ « يما » يقيم في الأرض دولة الخير ، غير عالم أن « روح الشر » كامنة في حنايا الطبيعة تتربص له فأنذره الله بما قد يفشاه من سيل وصقيع ؛ ليكون على حذر فهب « يما » من فوره يعد الحظائر لماشيته وخبوله ورجاله ونسائه ومختلف أنواع الطير ، كما أعد أمكنة آمنة يخزن فيها الحب ويحفظ شعلة النار أعد من كل شيء زوجين كأنه نوح ينقذ في سفينته صنوف الكائنات . ان « روح الخير » قد بذرت الشجرة المثمرة وتعهدها بماء الطهر والنقاء وراقبت نموها ؛ لكي تثمر أطيب الثمار « وإذا بروح الشر يندفع من جهة الشمال فينفخ نفخة واحدة من الثلج والصقيع – هي الخيانة والسوء – فتأتى إلى الشجرة النضرة وتحولها حطباً يابساً هكذا بدأت المعركة بين الخير والشر بين التقوى والضلال بين النور والظلام – الأول يصون صنع الله والثاني يهلكه ويفنيه . وتتجه الديانة الزرادشتية بكل همها نحو حماية الإنسان من روح الشر وصحبته .

أراد زرادشت أن يجتث روح الشر من جذورها ، ويفنى روح التدمير ولا يبقى على وجه الأرض إلا البناء والتعمير ، ففضل القواعد الصحية ونظم الحياة التي من شأنها أن تصون الفرد والمجتمع . وأول ما ذكره « الأستا » من هذه القواعد هو كيف ينبغي أن يتصرف الأحياء في جثة الميت حتى يتخلصوا مما يترتب على وجودها من ذباب خبيث ، ويعبر كتاب الأستا عن هذه الحقيقة الصحية بعبارة مجازية فيقول : « ان روح الشر اذا ما وجدت جثمان ميت تحولت من فورها إلى ذبابة خبيثة تملأ جسدها بالمرض وتروح بين الناس وتغزو لتنشر بينهم حملها الخبيث » ، ثم يستطرد الكتاب في ذكر الدقائق التي يجب على الإنسان أن يؤديها ، تأييدا لروح الخير : أن يضع الجثة ، كيف يظهر مكانها من الدار ، ماذا يصنع بملابس الميت . . الخ .

ويتلو ذلك في أوامر الكتاب وجوب فلاحه الأرض لنتج الحب والشجر . فالله يأمر الإنسان أن يروى اليابس الجاف وأن يجفف المستنقعات وأن يسكن الأرض ناسا وماشية وكل ذي نفع وخير . وان « زرادشت »

لتأخذه روعة الفزع حين يتصور أن الانسان قد تحدثه نفسه أن يدنس الأرض بدفن الموتى في جوفها ، وما خلقت الا للزرع الذى يقيم الحياة فى الاحياء . ان الموتى موضعهم قمم الجبال تلتهمهم سباع الطير أو تأكلهم عوامل الطبيعة .

ثم يأمر الكتاب بما ينبغى أن يراعى فى الحبالى ايان الحمل وعند الولادة حتى تسلم الوالدة والولد ثم يفصل قواعد النظافة والطهارة والوقاية من الأمراض المعدية .

أما وقد سلم الجسد بهذا التدبير ، فان « زرادشت » يستطرد فى بسط قواعد الأخلاق فيقول : « ان الانسان قد ولد وفى فطرته عقلان : عقل خير وعقل شرير ، وكل من العقلين يحاول أن تكون له السيطرة على تنقية الانسان فى أفكاره وألفاظه وأعماله . وقد لخص زرادشت الحياة الخلقية فى ثلاثة أركان أساسية : أفكار خيرة وألفاظ خيرة وأعمال خيرة فهذه الجوانب الثلاثة طرق ثلاث تؤدى الى الجنة ، ومن يسعى لتحقيقها انما يسعى لتأييد الخير واعلاء كلمة الله : « فلا تنحرف عن أفضل الأشياء وهى ثلاثة : تفكير خير وقول خير وفعل خير » .

والمقصود « بالتفكير الخير » أن يحصر الانسان عقله فى الله الخالق ، وان يعيش مع الناس فى سلام وانسجام فان أحب الانسان الانسان ، عمل على وقايته من الخطر وعاونه وقت الضيق وعلمه ان كان جاهلا وهداه الى خير طريق يزيد بها غلته وثماره .

والمقصود « بالأقوال الخيرة » ان يكون الانسان حافظا للعهد منجزا للوعود موفيا للدين ، لا ينطق بما يؤذى ويقول ما من شأنه أن يوثق عرى الحب بين عباد الله .

و « الأفعال الخيرة » تقتضى من الانسان أن يخفف عن الفقير وأن يزرع الأرض وأن يستنبط الماء العذب وأن يشجع على إقامة الحياة الزوجية وأن ينفق ما زاد على حاجته فى وجوب خير الانسان .

ودعا زرادشت الانسان ان يتزوج لينشئ الأسرة فكما تصلح الأرض بالانصاب تصلح الانسانية باتخاذ الأزواج ، ويشير كتاب الأفيستا الى أن (ما يرضى الله من عبده أن ينشئ لنفسه دارا ويختار لنفسه زوجة وينسل الأطفال وان يحتفظ فى بيته بشعلة موقدة وان يكون له قطيع من الماشية) .

ثم يعرج زرادشت بتعاليمه على الحيوان ووجوب الرحمة به : فلنذبح منه ما نحن بحاجة اليه أما أن نلهو بقتله فى الصيد بسائر ضروب العبث ، فجناية كبرى عند الله خالق الانسان والحيوان على السواء .

الى هنا ينتهى تفصيل زرادشت فى الأفسستا عن شروط الحياة
 «الخيرة الصالحة» ، ثم ينتقل بعدئذ الى ما يكون فى الحياة الآخرة فيبدأ
 بتقرير خلود الروح وبأن الروح الصالحة تصعد الى الجنة فى انتظار جسدها
 يوم البعث ، وأما الروح الشريرة فتلقى العذاب ألوانا حتى يوم الدين .
 ان زرادشت يؤمن بحياة الجسد والروح معا فلا هو ينصرف الى
 الحياة المادية وحدها حتى ينسى حياة الروح فى اليوم الآخر ، ولا هو يحصر
 تفكيره فى الروح بحيث يهمل الجسد . الحياة بجانبها هى محور الديانة
 الزرادشتية . فللجسد ما أسلفنا من عناية بالصحة والطعام وما الى ذلك ،
 وللروح ما طبعه الله فى الانسان من ضمير يهديه سواء السبيل وقد رمز
 زرادشت للحياة بجانبها المادى والروحى بالنار فلا حياة بغير سعى ونشاط
 وفى النار هذا النشاط الدائب ولا حياة بغير طهر ونقاء والنار أول عوامل
 التنقية والتطهير ، فلا عجب أن يبقى سدنة الفرس على شعلة النار ملتهبة
 على سبيل الرمز على أن تكون هى موضع التقديس والعبادة ثم خلف خلف
 من بعده لم يفهموا رمزه فى النار فعبدوها .

مقتطفات من كتاب الأفسستا

يجدر بنا قبل أن نقدم هذه النماذج أن نشير الى ما أورده
 « ميه » فى مؤلفه الذى نشره فى عام ١٩٢٤ بقوله : « ان من يحاول قراءة
 « الأفسستا » ، يلاحظ على الفور أن قراءتها غير ميسرة فليس بها فصل واحد
 مترابط وليست بها فكرة سلسلة ، بل هى قطع متناثرة ضمت الى بعضها
 البعض بغير ترتيب أو تنسيق ومن ثم ، فان ترجمة ال « جاتها » بصورة
 مؤكدة صحيحة أمر غير ممكن » .



تعنى ال « زندافستا » النص والتعليق (أفسستا = النص ، زند =
 التعليق) ومما تجب ملاحظته أن كتب البارسى المقدسة تتضمن تاريخيا
 وأول ما يطالعنا هنا هو ال « فنديداد » وهو يشبه فى التوراة سفر اللاويين
 أو التثنية ، من ناحية أن « أهورا مازدا » يظهر فيه وكأنما يتحدث الى
 « زارثواسترا » ملقيا اليه بالتشريعات المفصلة وليس هناك من يفترض
 أن هذا من عمل النبي نفسه ، بل هو جميع كهنوتى تم بعد موته ببضعة
 قرون ولا يقدم شيئا من تعاليمه . وبعد ال « فنديداد » نلتقى
 بال « فسبريد » وال « ياسنا » ، وهو نماذج طقسية تتضمن كتاب
 الأناشيد والصلوات الخاصة بالكهنة . وتتضمن ال « ياسنا » ما نعرفه
 بال « جاتها » وهى التى تعتبر عادة الجانب الوحيد من « أفسستا » الذى

بتضمن ما قدمه « زاراثوسترا » ، وتلا ذلك ال « خوردان أفسبتا » (أو الأفسستا الصغرى) ، التى تتضمن مدائح الكائنات الملائكية أو المعبودات الأقل شأنًا مع بعض الصلوات والطقوس . وربما كان من الأوفق ان نقارن هذه المادة كلها بما تضمه النواحي الطقسية لد « فيدا » مادام إيرانيو فارس أبناء عمومة للغزاة الآريين للهند . وتجدر ملاحظة أن الأفسستا المتأخرة لم تكتب باللهجة القديمة وذلك كونها أنشئت فى العهد الأخمينى .

ويمارس أتباع « زاراثوسترا » اليوم الجانب الطقسى من ال « ياسنا » الذى يتضمن المجموعات الخمس من الصلوات والأناشيد والأدعية المعروفة باسم « جاتها » وعدتها سبعة عشر نشيدا ، وهذه ال « جاتها » هى فى الواقع أقدم العناصر فى ال « زندافستا » أو مجموعة الكتب المقدسة ويسود الاعتقاد اليوم أنها تتضمن الأقوال الفعلية ل « زاراثوسترا » نفسه والقصائد فى لغة قديمة ويتنوع الوزن فيها وهى - كالمزامير - تضم بعض التفصيلات عن قصة الحياة كما يرويها أصحابها فنحن نلتقى فيها مثلا بقوله :

« الى أى أرض أهرب ؟ الى أين المفر ؟ لقد أبعدونى عن نبلائى وعظمائى وليس القوم جميعا راضين عنى كما لا يرضى عنى الحكام الخونة فى البلاد ! كيف أستطيع أن أرضيك أى (أهور مازدا) . . اننى لا ألقى النجح .

ذلك لأن قطعانى قليلة ومن ثم فأتباعى قلة . . اننى أصرخ اليك . . أى (أهور مازدا) امنحنى العون كما يمنح الصديق صديقه ! علمنى عن طريق الحق كيف أعتنق الأفكار الطيبة » .

وهو يشير فى مكان آخر الى استدعائه ليكون نبيا فيقول :

« كواحد مقدس عرفتك أى (مازدا أهورا) (٣٦) ! حين جاءنى الفكر الطيب وسألتنى : « من أنت ؟ لمن أنت ؟ أنا زاراثوسترا كاره ممعن فى كراهيتى للزائف من الرجال بأقصى قوتى . . أما المستقيم فأنا سنده القوى وذلك حين أكسب المستقبل فى المملكة الأبدية اللانهائية مدمت أمسحك وأرتل لك أى مازدا ! » .

« كواحد مقدس عرفتك ! أى (مازدا أهورا) ! حين جاءنى (الفكر الطيب) وقد أجبتة عن سؤاله (الام ستنتهى قراراتك) : (فى كل تقنمه احترام لنارك ! سوف أداوم التفكير فى الحق مادام ذلك فى قدرتى . . واذن فلتوجهنى للحق الذى أتطلبه ! » .

وتعتبر ال « جاتها » أناشيد وهناك واحدا منها :
« جاتها ٥٠ » .

لعل خلق الحكمة يعرفنى برغباته عن طريق (الفكر الطيب) حتى يجد لسانى مخرجا ! سأجهز اليك أسرع الخيل وأقواها بفضل مديحك حتى تأتى الى مازدا ! أيها « الحق » و « الفكر الطيب » .. عساك تكون مستعدا لعونى ! بأناشيد تتسم بالتقوى سأقدم نحوك بأيد ممدودة أمامك أيها الحق : فى عبادة المخلص الأمين ! أمامك بقدرة « الفكر الطيب » !

بهذه الصلوات سأقدم نحوك وأمجذك ! أى « مازدا » و « الحق » وذلك بفعال (الفكر الطيب) لئن كنت وليا على قدرى فسأضع فى ذهنى أمر حماية العقلاء .

كل ما سأقوم به من أعمال كل ما سوف يتم قبل الآوان كل ما هو ثمين لدى الرائي أيها الفكر الطيب من أشعة الشمس وسطوع النهار . كل ذلك لتمجيدك أيها « الحق » و « أهورا مازدا » اننى أعلن نفسى أى « مازدا » كمادح لك وذلك طيلة ما تكون بى قوة أيها « الحق » عسى خالق العالم ان يتم - عن طريق الفكر الطيب - كماله حتى يستجيب الكمال المطلق لارادته .

ونلتقى فى « ياسنا ٤٤ » بفقرة أخرى جاء فيها :

لى سؤال أيها السيد المقدس ! ألا فلتخبرنى حقا كيف أستطيع أن أقوم بالعبادة الصحيحة اللائقة بك أيها الملك المعبود . علمنى أيها العاقل كما يعلم السماويون الأرضيين .. كما يتحدث الصديق ائى صديقه .. حتى يأتى (الحق) العطوف بالنجدة فى أوانها وينزل « الفكر الطيب » إلينا من السماء فى قوته المنعمة ..

خبرنى حقا وأنا أدعوك أيها الملك المقدس : متى تعطى محكمة السماء لكل رجل حقه ؟

اننى أتوسل اليك أى أهورا ماذا أن تجيبنى حقا . ان « عاقلا » مثلك يستطيع أن يكشف لصديق كيف يؤدى الوء له كما تتقدم « العدالة » لمعونتك يستطيع أن يتغلغل فى « الفكر الطيب » .

اننى أسألك أى أهورا ماذا فلتجبنى كذلك :
متى يبدأ خير مستوى للكيان وهل تكون المكافاة من
نصيب من يطمحون اليها ؟ لأن ذلك الرجل (أى زاراثوسترا
نفسه) كما تشهد له العدالة يصد بروحه القوى التى تشفى
الحياة وذلك من أجل خير الجميع أيها العاقل .

اننى أسألك أى أهورا ماذا فلتجبنى كذلك :
من كان أول أب للعدالة عند الخليقة ؟
من حدد طريقهم نحو الشمس والنجوم ؟
من رسم خسوف القمر اذا لم تكن أنت ؟
أننى أريد أعرف ذلك أيها العاقل وأمورا أخرى كذلك .

اننى أسألك أى أهورا ماذا فلتجبنى كذلك :
من ثبت الأرض فى أسفل والسماء فى أعلى بسحبها حتى
لا تتحرك .

من حدد أمواه الأرض والأشياء الخضراء بها ؟
من طهم للريح والسحاب خيولها ؟
من هو - أيها العاقل - حالق الفكر الطيب ؟

اننى أسألك أى أهورا ماذا فلتجبنى كذلك :
من هو صانع الضوء والظلام ؟
من هو جالب النوم واليقظة ؟
من هو صانع الصباح والظهيرة والمساء ؟
ليحدد للبشر أعمالهم

انى أسألك أى أهورا ماذا فلتجبنى كذلك :
هل الأمور حقا كما أود أن تكون ؟
هل يسند التفانى العدالة فى كل أجزائها ؟
هل أسست مملكتك حقا عن طريق « الفكر الطيب » ؟

اننى أسألك أى أهورا مازدا فلتجبنى كذلك :
من صاغ التكريس والتفانى ؟
من أمر الأبناء أن يحترموا آباهم ؟
اننى أود أن أدرك فيك أيها العاقل
مع روحك المقدس خالق الأشياء قاطبة •

★ ★ ★

اننى أسألك أى أهورا مازدا فلتجبنى كذلك :
حتى أصوغ فضيلتى طبقا لتعاليمك •
وبعد ما تلقيت من كلمات من الفكر الطيب
وحتى أدرك ما يوائم العدالة فى الحياة
على أية حال ستكون روحى بعد أن تصل الى « الخير » ؟

★★★

اننى أسألك أى أهورا مازدا فلتجبنى كذلك :
أفحتم على المرء أن يدرك الدين الذى تعلنه تعاليمى
والذى هو خير الأشياء جميعا ••
وذلك عن طريق الرغبة فى رفدك
التي تجعل - الى جانب العدالة - الأمور ناجحة ؟

★★★

اننى أسألك أى أهورا مازدا فلتجبنى كذلك :
أيما التكريس نفسه الى من يعلن اليهم دينك أيها العاقل ؟
أهو أنا حقا من كلفته بذلك منذ البدء
بينما كل الآخرين •• أعداء للعقل ؟

اننى أسألك أى أهورا مازدا فلتجبنى كذلك :
من من بين أولئك الذين أوجه اليهم الحديث الطيب ومن
هو الشرير ؟
من من الرجلين ؟ أهو أنا الشرير ؟
أم هو ذلك الذى يحرمنى من عونك هو الشرير ؟
كيف لا يستطيع المرء ان يفكر انه هو الشرير ؟

اننى أسألك أى أهورا مازدا فلتجبنى كذلك :
كيف نخلص أنفسنا من الشر ؟
أفى رده الى من لا يكثرثون برعاية العدالة المليئين بالعصيان
والذين لا يحفلون باستشارة الفكر الطيب ؟

★★★

اننى أسألك أى أهورا مازدا فلتجبنى كذلك :
كيف أستطيع ان أسلم الشر الى أيدي العدالة ؟
كيف تستطيع أن تزرى به طبقا لمبادئ تعاليمك ؟
وحتى تعصف بالاشرار وتجلب لهم - أيها العاقل - العمى
والكراهية .

★★★

اننى أسألك أى أهورا مازدا فلتجبنى كذلك :
ألك قوة - مع العدالة - تستطيع بها ان تحول ذلك عنى ؟
حين يلتقى الجيشان . . لمن كتبت النصر أيها الماقل
طبقا للنظام الذى تلتزم به ؟

اننى أسألك أى أهورا مازدا فلتجبنى كذلك :
من - فى حالة النصر - سيحمى الكائنات بفضل تعاليمك ؟
أية علامات مرئية ستمنحني اياها ؟
دعنى أعرف السيد الذى يشفى الخليفة
ألا فلتدع كل من ينتظرونها يطيعونه بفضل الفكر الطيب
أيها العاقل .

★★★

اننى أسألك أى أهورا مازدا فلتجبنى كذلك :
أسوف أستطيع أن أصل الى هدفى بفضل عونك أيها العاقل ؟
هل لى أن أرتبط بك وأندمج فيك
هل لى أن تصبح لكلماتى قوة .
حتى تتحد الاستقامة والخلود معا طبقا لشريعتك . . ؟

★★★

اننى أسألك أى أهورا مازدا فلتجبنى كذلك :
ألا فلتمنحني كمكافأة من العدالة فرسين وجوادا وجملا .

- سبق أن وعدت بها أيها العاقل
- وكذلك منحة الاستقامة والخلود

★★★

اننى أسألك أى أهورا ماذا فلتجبنى كذلك :
ذلك الذى يمنع المكافأة عن يستحقها ...
وذلك الذى لا يعطيها .. بماذا يعاقب الآن
وهو مدرك ما سيناله فى النهاية ؟

★★★

أولئك الآلهة المزيفون • أكانوا اذن سادة خيرين • ؟
اننى أتساءل عن أولئك الذين – وهم يقدمون فروض العبادة –
يشهدون المضحي وتابعه يسلمان الثور للغضب (؟)
ورئيس السحرة يجعله يقدم حياته فى أنين •
ومن لا يقدمون السكائب حتى تصبح مجدية طبقا للعدالة ..

★★★

وتعد هذه الأنشودة الطويلة نموذجا طيبا للون الأدب الذى ينسب
الى (زراثوسترا) ، وربما يكون من المناسب أن نختم هذه المقتطفات بجانب
من « ياسنا ٣٠ » يضم الفقرات الأخيرة :

افتح أذنيك لتسمع ماهو السيد الطيب
تأمل بفكر صاف الطريقين اللذين على المرء أن يختار أحدهما
متنبها سلفا لما سوف تقرره العدالة فى صالحنا •

★★★

- فى البدء كان الروحان اللذان يبنون توعمين
- الواحد خير والآخر شرير ...
- فى الفكر والكلمة والفعل
- وعلى العاقل – وليس بمعنى – ان يختار بين الاثنين •

★★★

حين يلتقى الروحان .. الواحد بالآخر
يضعان أساس الحياة والا حياة
وفى النهاية .. تصبح الحالة السوء للشرير
وأما الطيب فله « الفكر الطيب » •

★★★

من بين الروحين يختار الشرير أن يصنع الشر
ولكن « أكثر الأرواح المقدسة » ، مدثرًا بالسحابة السرمدية ،
يكون في جانب العدالة
وهكذا يفعل كل أولئك الذين يسعدون بأن يرضوا
السيد العاقل « أهورا ماذا » عن طريق الفعال الطيبة .

الأمر كذلك بين الاثنين : فالآلهة الزائفة
لاتختار الخير أبدا
لأن الخطأ يتملكهم حيث يقررون ما يفعلون
ومن ثم فهم يختارون « الفكر السيئ »
ويسارعون للارتباط بالجنون
وليغيروا به طرائق البشر .

الفهرس

اسخيلوس

٢٠٢٤٥٠

يعتبر أيسخيلوس رب التراجيديات اليونانية لا لأنه أول من ابتدعها ، فقد مرت قبله بأدوار كثيرة تطورت في أثنائها من أناشيد الديثرامب الى ظهور المجيب ونشأة الحوار ولم يكن أول من عرض قصصا مسرحية في أثينا ، فقد سبقه أربعة من شعراء المسرح الا أن جميع من مضوا قبله كفاهم ممثل واحد ، ومن الواضح أن ممثلا وحيدا لا يمكنه إبراز الصراع بين الانفعالات الانسانية المختلفة . ويحظى أيسخيلوس في تاريخ التراجيديات بهذه المنزلة السامية ، لأنه أول من استخدم ممثلا ثانيا كما أنه أول من ابتدع الأحذية العالية التي يلبسها الممثلون والملابس الفخمة والأساليب الجزلة ، ولهذا تحييهِ الجوقة في قصة الضفادع لأرستوفانيس عندما تغنى لأول مرة بعد ظهوره على المسرح :

أنت يا أول يوناني ، يا من شيدت

بروجا من الأنغام الجليلة .

كما تصفه بأنه رفع التراجيديات من الحضيض الى عالم الفن المهيب . ولد أيسخيلوس بن أوفوزيون في ايلوسيس ، بالقرب من أثينا في سنة ٥٢٥ ق م ، من إحدى شهيرات الأسر الاثينية النبيلة المنحدرة من الهوبتريد . فمالت الوراثة قلبه بالسمو والرفعة والأرستقراطية العقلية والخلقية من ناحية ، وطبعت أسرار ايلوسيس الدينية عقله منذ نعومة أظفاره بطابع الميل الى الحقيقة الالهية الجدية ، وعودته بيثته التقية على غزو كل ما يحوطه من تصرفات الأناسي الى الآلهة من ناحية أخرى .

ولكن المؤرخين الادقاء لا يعرفون عن طفولته ومبدأ شبابه شيئا يعتمد عليه ، لأن أكثر ما يعرض لهذه الحقبة الأولى من حياته هو خرافات وأقاصيص . كان يروى مثلا أنه بينما كان هو في طليعة شبابه نائما في كرم والده ، اذ رأى ديونيسوس (٣٧) في المنام يوحى اليه أنه شاعر فيصير شاعرا .

بيد أن الذي لا ريب فيه هو أن المسابقات المأساوية قد استهوت عقله وتملكت قلبه منذ ربيع حياته ، فكلف بها وأصر على أن يبذل كل ما وسعه من جهد ، ليساهم فيها كما يفعل المسرحيون المسنون وقد حلت

هذا بالفعل ، اذ لم يلبث أن انخرط في سلك الشعراء وظل يجهد قريحته
الوقادة ويخلق بخياله الخصب في جو الأساطير الصافي ، حتى أصبح - وهو
لم يتعد الخامسة والعشرين بعد - يخاصم كبار الشعراء مثل « كريلو كوس »
و « براتيناس » و « فرينيكوس » ويساجلهم وظل كذلك عشرة أعوام .

وعندما اندلح لهيب الحرب الميدية بادر الى المساهمة فيها بحماسة
فائقة ووطنية صادقة واستبدل بالقلم السيف وبالقرطاس الترس ،
فأسهم بنصيب وافر في معركتي « هاراثون » و « سالامينا » .

وبعد أن انهزم الفرس وطردها من أغريقا ، وابتعد الخطر عن بلاده
عاد الى عالم الشعر . وكانت الشيخوخة قد نالت من خصومه فانسحبوا
الى العزلة . وكان سوفوكليس لا يزال ناشئا فخللا له الجو وتمت السيادة
على المسرح ، فأخذ يصول فيه ويجول وطفق يطلب ما يشاء من القضاة
فلا يردون له طلبا ولا يؤخرون سوؤلا .

ولكن هذه الامتيازات لم تحملها على الغرور والاتكال على الشهرة ،
فتقيد به عن متابعة الانشاء ومواالة التأليف وانها على العكس من ذلك ،
شجعت على النشاط ودفعته الى اليسر بالمآبى وأحاطته بأفخم أنواع العظمة
والأبهة فتجاوزت شهرته أثينا الى المدن الأخرى .

وسمع بصيته « هيرون » أمير سيراكوسا ، فدعاه الى بلاده وقربه
منه وأكرمه ايما اكرام . ومنذ ذلك الحين أصبحت صقلية بالنسبة اليه
وطنا ثانيا ولكن هذا لم يمنعه من ان يعود الى أثينا التي كانت هي المجال
الأوحد لظهور المواهب وبروز العبقريات .

ظل يستمتع بالتفوق حتى أخذ كوكب سوفوكليس يتألق ويرسل
بأشعته فيبهر الأبصار ، فانتصر في عام ٤٦٨ ق.م على شاعرنا الشيخ ولكن
ذلك لم يقذف اليأس الى قلبه ولم يحطم ارادته ، فأخذ يغالب السن ويناهض
الزمن حتى ظفر للمرة الأخيرة في « الاوريستيسية » في عام ٤٥٨ ق.م
وعلى اثر ذلك انسحب الى صقلية .

وقد أجمع القدماء على ان سبب انسحابه شيء أليم حز في نفسه
وألجأه الى هجر مدينته العزيزة ، والنسب رأي فيها من قبل مجده يصل الى
أوجه ، ولكنهم اختلفوا في بيان هذا السبب فزعم فريق انه لم يحتمل منظر
الجفوة التي كانت الجباهير تحيط بها خصمه الشاب سوفوكليس ، وادعى
فريق ثان أنه هاجر على اثر اتهامه بافشاء سر الآلهة في ايلوسيس . وآكد
سويدياس أنه بينما كانت إحدى مآسيه تمثل انهارت مدرجات دار التمثيل
فاعتبر هذه الحادثة انذارا من الآلهة أو أمرا بالانسحاب من عالم المسرح
فانسحب .

ومهما يكن من شيء ، فانه ظل في صقلية حتى توفي في « جيل » في عام ٤٥٦ ق.م وقد أعقب ولدين يدعى أحدهما « أوفوريون » والآخر « بيون » فكانا هما أيضا من شعراء المآسي .

مؤلفاته

• اختلف الكتاب القدماء في عدد مآسي ايسخيلوس . فروت الرسالة التي لا يعرف مؤلفها أنها مهيمنون مأساة وخميس فواجج ، وهرج سويداس بأنها تسعون مأساة . ولم يقر النقاد المحدثون من هذا العدد الا عناوين ثمانين بين مأساة وفاجعة .

لم يبق من هذا العدد الضخم الذي كتبه ايسخيلوس من المآسي الا سبع وهي : « الضارعات » ، « الفرس » ، « مهاجمو ثيبا السبعة » ، « بروميثيوس موثقا » ، « أجاممنون » ، « حاملات القربان » ، « اللحسنيات » وهذه المآسي التي أبقتها يد الزمن - وان كانت تعد شيئا ضئيلا الى جانب ما كتبه هذا الشاعر الموهوب - كافية لاعطائنا فكرة عن مقدرته ونبوغه في الناحية المسرحية .

وقصة الفرس تعتبر القصة الثانية فيما وصل إلينا من مسرحيات ايسخيلوس على اعتبار أن قصة الضارعات ترجع الى سنة ٤٩٢ ق.م . وتمتاز قصة الفرس بأنها المسرحية الوحيدة التي عالجت بنجاح حوادث معاصرة اشترك الشاعر نفسه فيها ، فهي تخليد لنصر أثينة في سلاميس في سنة ٤٨٠ ق.م وهي أجمل تعبير عن خلاص اليونان عامة والأثينيين خاصة من نير البرابرة .

تلور حوادث القصة لا في أثينا ولا في أية بقعة من بلاد اليونان وانما في فارس وأمام القصر الملكي في سوسا . وتتألف الجوقة من مستشاري الملك ووزرائه الذين عهد اليهم بالحكم أثناء غيابه ، وقد طالبت غيبته وانقطعت أخباره واستحوذ عليهم القلق على مصيره ومصير الشباب الفارسي . وتدخل أتوسا أم الملك وقد استولى عليها الفزع ، فقد رأت حلما قض مضجعها : رأت فيما يرى النائم أن امرأتين أحدهما ترتدي الملابس اليونانية والأخرى ملابس الشرقية قد ربطهما ابنهما اكسركسيس الى عربته . أما الثانية فطلبت ساكنة ، وأما الأولى فقد حطمت العربة وألقت بالملك أرضا وتناقش الجوقة هذه الرؤيا ، ناصحة أتوسا بالتقرب الى الآلهة والى روح دارا لدرء الشر عن البلاد ، ثم يأتي رسول يحمل أخبارا منكرة : لقد هلك كل شيء ودمرت قوات فارس تدميرا تاما وبطلت الملكة صامته والرسول

يفيض في سرد المصائب التي حلت بالجيوش الفارسية فقد أذهلتها القارعة ، ولكنها تبدأ حديثها محتفظة بكرامتها ذاكرة أن على البشر أن يصبروا على ما ترسل السماء من نوائب ، ثم تسأل الرسول أن يخبرها عن سقط من النبلاء والأمراء وذوى الصولجان ويحييها الرسول بأن ابنها قد نجا ولا يزال حيا يرى ضوء النهار فتظهر الملكة سرورها ويستمر الرسول في اخبارها بمن قتل من عظماء فارس ، ثم يختتم بأن ينسب الكارثة الى انه ما انحاز الى قوات العدو فدمر الجيش الفارسي :

فهنالك آلهة يحافظون على مدينة الالهة بالاس .

أتوسا : ألم تدمر مدينة أثينة ؟

الرسول : بلى ! ولكن رجالها لم يمسسهم سوء وهم حصنها الحصين .

ثم يخبر الرسول الملكة عن خديعة ثيميستوكليس - دون أن يذكر اسمه - الذى أرسل عبده الى ملك الفرس يخبره بعزم اليونانيين على الهرب ليلا ، وما كان من أمر الملك بسد جميع منافذ خليج سلاميس ، ليقع الأسطول اليونانى فى يده . وتدخل الملكة القصر لاعداد ما يلزم لتقديم الضحايا والقرايين وتنشد الجوقة نشيدا حزينا ، تبكى فيه مصرع رجال فارس والظلام الذى خيم على دورهم وتتوجع لفقد دارا وفتوحاته وتخرج الملكة حاملة القرايين وتشترك مع الجوقة فى استعطاف روح دارا لتظهر ولتقدم لهم النصيح . ويظهر شبح دارا ، وبعد أن يستمع الى الأخبار السينة يشرح للملكة وللجوقة أسباب النكبة : انها نبوءة قديمة كان يود ألا تتحقق بهذه السرعة ولكن متى سارع المتكبر الى تدمير نفسه وجد الآلهة الى جواره تدفعه دفعا ! ويعود شبح دارا الى قبره بعد ان ينصح الجوقة بعدم شن حرب على بلاد اليونان مرة أخرى مهما عظمت قوات فارس فأرض بلاد اليونان حليفة لأهلها . وتعود الملكة الى القصر ويأتى اكسركسيس فى أسمال ممزقة فريدا وحيدا فتصحبه الجوقة الى القصر وتنتهى بين تفجع الملك وعويل الجوقة .

تعتبر قصة الفرس من أروع ما كتب أيسخيلوس ، ولكنها مع ذلك قصة تاريخية ومن الصعب تأليف قصص مسرحية عن انتصارات قومية معاصرة . وقصة الفرس ، على الرغم من روعتها ، موضوعها بسيط وليس بها تشخيص ولم تكن قصة كتبت عن انتصار الاثينيين فقد وضع فرينيكوس قصة مسرحية تحمل نفس الاسم .

ولكن على الرغم من أن الأشعار الوطنية قد ينقصها الإلهام ، لكن المشاعر الوطنية قد تكون فى بعض الأحيان موضوعا لقصائد رائعة ،

والهزيمة تهز المشاعر وتترك آثارا أكثر دواما من النصر ولهذا ، كانت الهزيمة دائما حافزا على نظم شعر رائع ، ولكن يمكن أن ينظر الى النصر من زاوية أخرى من زاوية الخلاص من خطر محقق وفي هذه الحالة يمكن للنصر أن يصبح موضوعا لشعر خالد . ولقد كان من خصائص أيسخيلوس أن يسمو بأى موضوع يتناوله ولهذا خلصت قصة الفرس من العوامل التى كان من الممكن أن تعمل ضدها ، وقد لاحظنا أن قصة الفرس موضوعا بسيط ليس بها تشخيص ولكن حبكة الموضوع ودراسة الأشخاص ، ان لم توجد ، لاتضئ الأعمال الفنية التى بلغت الذروة وان كانت جودة الموضوع تجعل من المؤلفات التى لا تعلو الى الذروة قصصا جذابة تثير الاهتمام ، كما يجب أن نذكر أن المدن القديمة لصغرها وارتباط سكانها بها تعلق بها أهلها أكثر من تعلقنا بالمدن التى نسكنها . كانت الرابطة وثيقة بين الإنسان وعشيرته ، لأن التضامن العائلى كان وقاية للمرء ان اعتدى على أحد وحنة له ان اعتدى عليه وكذلك كانت المدينة مبعث ضمان واطمئنان للمرء ما دامت قائمة أما وقوعها فى يد الأعداء فكان نهاية الدمار والخراب .

كانت التراجيديات فى العالم القديم تدور دائما حول أعمال الأبطال ومصائر العظماء ، فليست هناك شخصية مهمة فى قصة تراجيديات الا ولها اجلال وتقديس أو تحف بها المهابة لأمر ما وقد عيب على يوربيديس أنه أنزل التراجيديات من عليائها لأنه - وان احتفظ بالأسماء القديمة والشخصيات العتيقة - لم يحفظ عليها هيبتها ولم يصن كرامتها ، بل حاول ان يجعل من أبطال اليونان القدامى رجالا يشبهون معاصريه أو بالأحرى حاول ان يخلق ما علق بهؤلاء الأبطال من مهابة ، لينفذ الى قرارة نفوسهم وسويداء قلوبهم وهى لاتختلف فى شئ عن طبيعة البشر التى يشترك فيها الناس أجمعون . فعندما وضع أيسخيلوس قصة الفرس كان عليه لكى يجعل من مسرحيته قصة باهرة أن يخرج بها عن نطاق الحوادث المعاصرة وأن يهبها عظمة وجلالا . فاذا كان الاغريق قد قهروا الفرس واذا كان الاثينيون قد دمروا جيوش فارس وأساطيلها ، فلم يفعل ذلك بشر وانما كان ذلك من صنع الآلهة . واحتفاظ أيسخيلوس بهذا الشعور من أول مسرحية الفرس الى آخر بيت فيها هو سر نجاحها وروعيتها ، ولهذا لا نجد ذكرا لأحد من قادة اليونان فى هذه القصة ، ولكن الحال يختلف فيما يمس الفرس فقد ملأ أيسخيلوس قصته بأسماء فارسية ، وهذه الأسماء الغريبة أبعدت القصة عن المستوى المعتاد وجعلت من الجائز أن تذكر هذه الأسماء فى قصة مسرحية ، ثم ان الفرس ، وان كانوا هم المغلوبين المنهزمين ، فقد أظهرهم أيسخيلوس أبطالاً صناديد : لقد أنزلت بهم الكارثة الحزن والكآبة واليأس ولكنها لم تجعل منهم اندالا أو جبنا وممع فداحة القارعة لم تفقد

أتوسا أم الملك كرامتها أو تظهر بمظهر غير لائق بها وهذه الروح العالية التي عالج بها ايسخيلوس أعداء وطنه ، وتعتبر أمرا يثير الإعجاب ولا سيما إذا قورن بما يحدث في أيامنا هذه من الدعاية ضد الأعداء ، في أثناء الحروب من افتراء الكذب واختلاف ما لم يحدث على الإطلاق .

لم يمر ايسخيلوس كبير اهتمام للبدقة في ذكر المواقع الجغرافية وهو لا يضطرب ان كان المنظر الأول في سبوسا وقبر دارا في مكان بعيد عن مقر الحكم ، ولم يشأ ايسخيلوس أن يجعل مكان عرض القصة في أي دكن من بلاد اليونان بين الإغريق المنتصرين ، بل جعل المسرح يمثل قلب بلاد الفرس وأكثر ايسخيلوس من ذكر كلمة هويريس ، لأنها تحوى مغزى القصة كلها فالكبير يسبق الفشل والكبرياء يتبعها السقوط وقد تجرير اكبر كسيس ويغي وتعدي حدود البشر وداس تماثيل الآلهة وهدم المعابد المقدسة .

ان الفرس لا يعرفون مبدأ الوسط فهم مسرفون على أنفسهم غزاة متجبرون قهروا العالم برا وقد أتوا لقهر البحار لم يكفهم ملك آسيا فهم يتوقون الآن الى اخضاع أوريا .

ولكن على الرغم من تكبر الفرس واعتدائهم ، فاننا في هذه القصة نبيل اليهم ونشفي عليهم وهذا من عمل ايسخيلوس ، الذي أضفى على هذه القصة ألوانا شرقية سواء أكانت فارسية أم غير فارسية وقد وصل الى هذه النتيجة باستعمال كلمات عجيبة لها رنين غريب وباستخدام أوزان وأنغام موسيقية قريبة من الأوزان والأنغام الشرقية .

كان ايسخيلوس في نظر النقاد القدامى شاعر التراجيديات الملهم وهذا الإلهام قد يكون عنيفا بحيث لا يخضع لقواعد الفن ويطلق عليه أرسطوفانيس لقب «الأمير الباخي» ، نسبة الى باكخوس اله الخمر وكانت طقوسه صاخبة منفعلة يستولي آله فيها على مشاعر عباده الذين شربوا حتي فقدوا السيطرة على عيونهم وعقولهم . ويذكر أثينا يوس وغيره أن ايسخيلوس كان لا يقول الشعر إلا وهو نشوان وقد استعمل اللفظ هنا مجازا فهم لا يذهبون الى المعنى الحرفي للكلمة ، ولكنهم يشيرون الى أنه عند كتابة قصصه يكون ايسخيلوس في حال لا تختلف عن حال من انتشي . وقد ذكر بلوتارك أن جميع مسرحيات ايسخيلوس مفعمة بديونيسوس ويقال ان سوفوكليس لاحظ أن ايسخيلوس يجيد ولكن دون أن يدري ما يفعل .

وسوفوكليس يعنى أن ميله الأكبر واقع تحت تأثير الهام ، ولكن
سوفوكليس نفسه يعمد الى الاجادة فيوصل الى ما يريد ، ومن الممكن أن نشير
هنا الى تلك الأقصوصة التى حكاها باوسانياس من أن ايسخيلوس ، وكان
غلاما عهد اليه بحراسة كرم فنام ورأى فى منامه أن ديونيسوس اله
التراجيديا قد ظهر له وأمره أن يلبج مسرحيات تراجيدية فلما استيقظ
حاول قرض الشعر فوجده سهلا يسيرا ٠٠ !!

نمساذج

(أمام قبر دارا بعد أن قسمت الملكة أتوسا القرايين وبعد أن أنشدت الجوقة رثاء حزينا ناشدت فيه دارا أن يخرج من قبره ، ليقدم النصائح لبنى وطنه) شبح دارا (وقد ظهر على القبر) موجهها حديثه الى أفراد الجوقة :

: يا شيوخ فارس يا أكثر الناس ولاء واخلاصا أى قرنائى فى شبابى ما الذى حل بمدينةتنا من نصب ؟ ان الأرض لتتفجع مهتزة وقد قطعت أربا ولقد دب الى الفزع وأنا أرى زوجى بالقرب من قبرى وقد تقبلت ما حب من قرايين بقبول حسن ولقد وقفتم أنتم أنفسكم الى جوار قبرى تنشدون لحنا حزينا وترفعون أصواتكم بعويل يبعث الموتى من الأجداث ولقد ناديتم على بصوت تنفطر له الأكباد غير أنه ليس من اليسير الخروج من المقابر ، فآلهة الموتى يفضلون ، على أية حال ، المجيء على الرحيل ومع ذلك أتيت اليكم لأنى سيد عظيم هنالك ومع كل فأسرع حتى لا يوجه الى اللوم للابطاء والتأخير أى شر قاصم نزل بالفرس ؟ .

الجوقة : أصابنى الروع لمشاهدتك وفى قلبى خشية لمخاطبتك لما يسيطر على فؤادى من هيبة قديمة .

دارا : جئت الى هنا مصيخا الى عويلك فلا تقصن على قصة طويلة ، بل خبرنى فى ايجاز الخبر كله طارحا استحياءك منى وراء ظهرك .

الجوقة : انى أخشى اجابة طلبك وأخاف ان أوجه اليك الحديث فأضطر الى استعمال الفاظ لاتجوز فى مخاطبة الأصدقاء .

دارا : ان كانت هيبتى القديمة قد عطلت قرائحكم فقولى لى بوضوح أيتها السيدة النبيلة يا شريكى فى حياتى مدة طويلة بعد أن تتركى هذا البكاء والعويل فربما كانت هناك نائبة من نوائب البشر حلت بفارس فكثير من الشر يأتى من البر وكثير منه مصدره البحر ان امتد بالمرء العمر .

أتوسا : يا من فاق جميع البشر فى السعادة يا من قضيت حياتك الطويلة طالما كنت ترى أشعة الشمس مبجلا بين الفرس كاله ، لقد كنت

مبعث الجسد فى حياتك وانى لأغبطك حتى على مماتك قبل أن ترى
هذه الشرور المستطيرة هذه يادارا القصة كلها فى جملة موجزة :
لقد هلك سلطان فارس •

دارا : وكيف ذلك ؟ أصب عليهم سوط عذاب أم انتشر بينهم وباء أم شب
فى المدينة نزاع ؟

أتوسا : كلا ولكن الجيش كله سقط حول أثينة •

دارا : من من أبنائى كان يقود ذلك الجيش ؟

أتوسا : أكرسيس العنيد وقد أخذ معه سكان القارة جميعا فتركها
خلوا من الرجال •

دارا : وبأى نوع من الجنود يا لشقائه قام بتلك المحاولة الجنونية ؟
أبالمشاة أم بالبحارة ؟ •

أتوسا : بكليةما فقد كان لمسكريه قبلتان •

دارا : وكيف استطاع جيش جرار من الرجال أن يعبر المضيق ؟

أتوسا : ربطا ما بين شاطئيه بحيل هندسية فنجح فى خلق طريق فى اليم •

دارا : وهل فعل ذلك ليقفل البسفور العظيم ؟

أتوسا : هذا ما حدث فعلا لقد أعانه عليه اله ما •

دارا : ويل ! ياله من اله قدير أفقده صوابه !

أتوسا : نحن الآن نشاهد نتائج عمله وأى شر نجح فى القيام به •

دارا : وماذا حدث لهم مما جعلكم ترفعون أصواتكم بالعويل ؟

أتوسا : قضت هزيمة الأسطول على الجنود من المشاة •

دارا : وهكذا سقط الخلق جميعا صرعى الحراب ؟

أتوسا : نعم • ولهذا تبكى مدينة سوسا فقد جميع رجالها •

دارا : وا أسفاه على جنودنا الأبطال عماد جيشنا الباسل !

أتوسا : لقد هلك الناس جميعا فى باكتيريا ولم يبق بها الآن شيخ كبير •

دارا : يا لشقائك يا بنى ! يا للشباب الذى سقط من أبناء الحلفاء !

أتوسا : ويقال إن أكرسيس وحيد فريد مع عدد قليل ••

دارا : (مقاطعا) أية نهاية أصابته ؟ هل توجد وسيلة للخلاص ؟

أتوسا : نجا بشق الأنفس الى القنطرة التى تصل الأرضين .

دارا : وصل سالما الى الجانب الآخر من الياينة ؟ أحق هذا ؟

أتوسا : أجل فالخبر صريح وواضح وليس فيه ريبة .

دارا : ما أسرع ما تحققت النبوءة فأصابت ابنى ! وقد صب زيوس على ابنى نتيجة هذا الوحى ، أما عنى فقد كنت أدعو أن يأتى بها الآلهة بعد أمد مديد ولكن سارع المرء الى الهلاك دفعة الاله دفعة قوية أما الآن فقد تفجر ينبوع الشر فأصاب جميع أصدقائنا ولكن ابنى لم يكن ليدرك هذه الأمور فاعتمد على شبابه المتهور ، وأمل أن يمسك جريان الهيليسبونتوس المقدس فى الاغلال كأنه رقيق البسفور نهر الاله ، وحاول تغيير مجراه محيطا المجرى الكبير بالقيود التى صنعتها المطارق وبذا خلق معبرا لجيش جرار . ومع أنه بشر الا أنه ظن - وهذا حمق - أنه سيتغلب على جميع الآلهة وخاصة على بوسيدون وكيف لا يكون هذا مرضا عقليا استولى على ابنى ؟ وانى أخشى أن يصبح المال الذى جمعناه بالكد والتعب غنيمة لأول طارق .



الجوقة : ما هذا يا مولاي دارا ؟ ماذا نستخلص من كلماتك ؟ كيف يخلص الشعب الفارسى من هذه النوائب ويسير الى ذروة النجاح ؟

دارا : أو لم تغزوا بلاد اليونان ولو كان الجيش الفارسى أكبر من ذلك فأرض يونان نفسه تهب حليفة لأهلها ..

الجوقة : ما معنى هذا ؟ وكيف تحالفهم أرضهم ؟

دارا : انها تهلك جوعا جماهيرنا الفقيرة .

الجوقة : فان فزنا بجيش منتقم خفت أسلحته ؟

دارا : لن يحظى حتى الجيش المقيم الآن فى بقاع من بلاد اليونان بالرجوع سالما .

الجوقة : ماذا تعنى ؟ ألا يعبر كل جيش القرس مضيق هيلي من أوروبا ؟

دارا : سيعبر عدد قليل جدا من هذا الجيش الفقير ان وجب ان نصدق نبوءات الآلهة ناظرين الى ما حدث فعلا الآن فتنبوءات الآلهة لا يتحقق .

بعضها ويتحقق بعضها الآخر واذا كان ذلك كذلك فأمل فارغ أن يترك (اكسركسيس) عددا من الجنود المختارين وهم يقيمون الآن حيث يروى نهر أسويوس السهل بمياهه التي تجلب الخصب الحبيب الى بلاد بيوتيا وهم ينتظرون قضاءهم المحتوم وما كتب عليهم من تحمل الشرور جزاء ظلمهم والحادثهم ، لأنهم لم يتورعوا عندما جاءوا الى بلاد اليونان من نهب تماثيل الآلهة وحرق المعابد وقد دمرت المذابح واقتلعت هياكل الآلهة من جذورها دون تمييز لقد كثرت سيئاتهم وسيكون عذابهم شديدا وستحل بهم مصائب آخر في المستقبل وليس هناك الى الآن من أساس متين يقيهم الشر ان المتاعب لتنهمر على رؤوسهم كما تسيل المياه من الينابيع وسيراق دم القتلى غزيرا في أرض بلاتيا على الحرب الدورية وستقوم الجثث على الشاطئ دليلا صامتا لأعين الناس حتى الجيل الثالث ، على أنه ينبغي ونحن بشر أن تكون أفكارنا متواضعة فالتعدي اذا ما ازدهر أخرج ثمارا من الأسى وجنى المرء منه محصولا من اليأس ، فاذا شاهدنا أمثال هذه الأشياء وما وقع من جرائمها من عذاب وجب علينا ان نفكر في أثينة وفي بلاد اليونان لايحقرن أحد حظه العالي جريا وراء حظ. آخر فيذهب حظه الحسن ، لأن زيوس يعاقب على الأفكار المتعجرفة وهو قاض قاس ولهذا قدموا النصيحة لذلك الشاب كي يثوب الى رشده قائلين له قولا لينا وحالوا بينه وبين اغضاب الآلهة بتهوره وكبريائه ، أما أنت أيتها العجوز الحبيبة يا أم اكسركسيس فادخلي دارك وانتقي ثوبا لائقا قابلي به ابنك فملايسه المزركشة قد مزقت في كل موضع من جسده حتى أظهرت خيوطها المتقطعة بسبب ما نزل به من آلام وما حل به من نوائب أما أنت فاشرحي صدره وخففي عنه بحديثك فأنت الوحيدة التي ان سمع كلامها ، فسيصبر ويحتمل أما أنا ، فسأعود الى باطن الأرض المظلم أما أنتم أيها الشيوخ فوداعا متعوا أنفسكم كل يسوم على الرغم مما يحيط بكم من شر : فالمال لا نفع له عند الأموات .

(يختفي شبح دارا)

الجوقة : يا لكثرة النوائب الحاضرة والمستقبلة التي أبكاني سماعها والتي ستحل بالفرس !

وبعد فترة تقضيها الجوقة في رثاء دارا وتعيد محاسنه يظهر
اكسركسيس يندب حظه :

اكسركيس : ويلى !

يا لشقائى وحظى البغيض
الذى فاجأنى على غرة
يا له من اله قاس أناخ
بوحشية على شعب فارس !
ماذا أصابنى أنا الشقى ؟ !
لقد انحلت قوى ركبتى عندما
وقع بصرى على هذه الجماعة من
المواطنين المتقاربة فى السن •
أى زيوس ليتنى مت قبل هذا
مع من قضى نحبه وليت
الموت لفنى فى ظلامه مع أولئك
الذين حم قضاؤهم

ويستمر اكسركيس فى الندب والعيول وتعساونه الجوقة وتنتهى
القصة بهذه الخاتمة الصاخبة الحزينة ..

المحاورات

بجاركی

۸۰۰ م

باركلى . . حياته وفلسفته

ولد فى أيرلندا بمنطقة كيلكنى عام ١٦٨٥ . كان أجداده من الانجليز البروتستانت ، لكن ياركلى قضى سنياه المبكرة والمتأخرة بأكملها فى أيرلندا وهو وان كان قد قضى حياته تابعا للمذهب الاتجليكانى ، الا أنه يبدو كما لو كان يعد نفسه أيرلنديا بصفة قاطعة . تلقى ياركلى تعليمًا ممتازًا بكلية كليكنى أولا ثم ابتداء من عام ١٧٠٠ بكلية ترينتى بدبلن عين فيما بعد زميلا لعدة سنوات . رسم قسا فى سنة ١٧٠٧ ، وصار نائبا لأسقف درى ، ثم أسقف كلوين بعد ذلك بعشر سنوات ، تزوج فى عام ١٧٢٨ وتوفى فى عام ١٧٥٣ بينما كان يشرف على الحاق ابنه بكلية كرايست تشيرش باكسفورد وقبره موجود بالكاتدرائية هناك .

وحياة ياركلى جديرة بالاهتمام بغض النظر عن كتاباته الفلسفية ، وترجع هذه الأهمية على وجه الخصوص الى تلك المحاولة الغريبة التى قام بها فى أواسط عمره لإقامة جامعة فى برمودا وكان الغرض الخاص من هذا المشروع هو التبشير . ولم يكن ياركلى يرجو أن يجتذب الى كليته أولئك الذين نزحوا الى المستعمرات الأمريكية وأقاموا بها فحسب ، لكنه كان يرجو كذلك أن يجتذب اليها بعض الأهالى الأصليين من الهنود وهناك يدرّبون ليصيروا قساوسة للدين ورسلا للثقافة . ولقد استطاع ياركلى - الذى كان على جانب كبير من النشاط والقدرة على الإقناع والجاذبية الفطرية - أن يحرز تأييدا شعبيا ورساميا كبيرا لمشروعه ، وحصل على ترخيص بإنشاء الجامعة وعلى مبلغ طائل من المال عن طريق التبرعات الخاصة وعلى وعد من البرلمان بأعانة حكومية من الأموال العامة ، لكن مشروعه كان فى الواقع غير قابل للتنفيذ وقد تبين للناس ذلك فى نهاية الأمر فبرمودا - وهذا ما لم يدركه ياركلى على نحو واضح - جده بعيدة عن القارة الأمريكية بحيث لا تصلح موقعا ملائما لتحقيق أغراضه . وبعد أن ربح الى أمريكا فى عام ١٧٢٨ أخذت عوامل التردد والشكوك تسود وطنه . وقضى ياركلى فى الخارج ما يقرب من ثلاثة أعوام ، منتظرا أن تدفع اليه المنحة لكن رئيس الوزراء « والبول » أعلن فى عام ١٧٣١ أن الحكومة لن تحقق له آماله .

وما زال البيت الذي ينسأه باركلي وأقام فيه بنيوبورت في رود آيلاند « في الولايات المتحدة » قائما حتى وقتنا الحاضر .

كتب باركلي مؤلفاته التي يرجع اليها الجانب الأكبر من شهرته عندما كان شابا في مقتبل العمر فهو في الوقت الذي زار فيه إنجلترا لأول مرة سنة ١٧١٣ - وكان حينئذ في الثامنة والعشرين من عمره - كان قد نشر بالفعل كتابه « محاولة من أجل نظرية جديدة في الرؤية » (١٧٠٩) وكتابته « أصول المعرفة البشرية » (١٧١٠) كما نشر في ذلك العام نفسه (عام زيارته لإنجلترا) كتابه « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس » . وهو في كتبه المتأخرة لم يضيف من الجديد إلا القليل إلى دفاعه عن آرائه التي اعتنقها في ذلك الوقت المبكر وتفسيره لها وتقويمها في بعض مواضع قليلة الأهمية بل الواقع أنه - كما يتضح لنا من رسائله - ظل لفترات طويلة في حياته المتأخرة لا يشغل فكره بالفلسفة على الإطلاق ، فهو من هذه الناحية يختلف على نحو يستوقف النظر عن لوك الذي لم يظهر مؤلفه الرئيسي إلا حينما قارب الستين من عمره . والواقع أن باركلي الفتي الذي تعرف على كتابات لوك في وقت مبكر من عمره يسيل عادة إلى أن يشير إلى أفكار لوك على أنها أفكار شيخ طاعن في السن وعلى أنها في حقيقة الأمر مثيرة للاعجاب ، إذ تصدر عن رجل تقدمت به السن على هذا النحو .

ظاهرة فريدة في تاريخ الفلسفة !!

إن باركلي ظاهرة من أكثر الظواهر استيقافا للنظر ، بل الواقع أنه ظاهرة فريدة في تاريخ الفلسفة ، فقد كان في تاريخ الفلسفة كثير من الفلاسفة الذين أقاموا أنسباقا ميتافيزيقية ، تبسم بالجراءة والشمول وبالعزوبة في كثير من الأحيان وقد كان هنالك أيضا بعض الفلاسفة وخاصة في المآثور الفلسفي الإنجليزي ممن انصرفوا إلى توضيح الإدراك الفطري السليم والدفاع عنه ، ثم كان هنالك من المفكرين من كرسبوا جهودهم للدفاع عن الإيمان الديني لكن باركلي يتفرد بمآثرة فذة هي أنه استطاع ببراعة ومهارة مثيرة للإعجاب أن يضطلع بجميع هذه المهام في وقت واحد وكانت هذه المآثرة على توائم كامل مع مزاجه الذي كان يجمع بين ميل إلى النسق الميتافيزيقي الطامح ومعتقدات دينية قوية واحترام راسخ للإدراك العادي السليم ، لكنه لم يستطع أن يصوغ نظرياته بحيث تينحه الرضي العقلي أيضا إلا بفضل نفاذ بصيرته وقوة ذهنه إلا أن تأليفه بين هذه المهام التي تتضارب عادة تأليف غير وطيد البنيان بغير شك وقليل من قرائه هم

الذين استطاعوا أن يتابعوه في هذا التأليف . ولقد نظر اليه الناس في بادئ الأمر - وهذا ما أصابه بالكدر الشديد - على أنه « مجرد » فيلسوف ميتافيزيقي جامع الخيال لكنه وجد فيما بعده من يدافقون عنه بين حين وآخر باعتباره « مجرد » نصير « للادراك الفطري السليم » لكننا اذا أردنا أن ندرك نظرياته بكل ما فيها من قوة ، فلزام علينا أن نصين كيف امتزجت في هذه النظريات الثلاث جوانب متباينة .

اننا نستطيع أن نفهم موقف باركلي على خير وجه اذا فحن قارناه بموقف لوك والواقع ان هذه الخطه تتابع مجرى موقفه ذاك في تصويره التاريخي بالفعل فلقد كانت صورة العالم كما وجعها باركلي لدى لوك حينما كان يقرؤه طالبا كما يلى تقريبا : العالم في حقيقته وفقا للوك - نظام ميكانيكي من أجسام في المكان فهو عالم « مصنوع » في حقيقة الأمر من المادة والأجسام المادية لا تتصف فعلا الا بتلك الصفات التي يستلزمها الطابع الميكانيكي لسلوكها - أي أنها تتصف « بالصلابة » والشكل والامتداد والحركة أو السكون والعدد ، وتؤثر هذه الأجسام - من بين ما يؤثر فيه - على حواس الكائنات البشرية التي لها عقول - أي « جواهر غير مادية » كما ان لها أبدانا وعند حدوث هذا التأثير يؤدي التشبيه الميكانيكي للحواس والمخ الى نشوء « الأفكار » في العقل ، وهذه الأفكار هي في حقيقة الأمر ما يعينه المشاهد من أشياء وهذه الأفكار تمثل من بعض الجوانب طبيعة « العالم الخارجي » تمثيلا صادقا ، لكنها لا تقوم بهذا التمثيل الصادق من جوانب أخرى فالأفكار الخاصة بالصوت واللون والرائحة على سبيل المثال لها من مقابلات واقعية تطابقها في العالم ، فما هي الا حالات يتأثر فيها المشاهد بحكم تكوينه ذاته بالمنبهات الميكانيكية المناسبة . لكن سرعان ما انتهى الأمر بباركلي الى أن ينظر الى هذه الصورة للعالم على انها صورة مثيرة للسخرية وخطرة ومنفرة في وقت واحد فهي مثيرة للسخرية - فيما اعتقد - لأنها كانت تؤدي على نحو بين الى نزعة تشككية جامحة تتعارض مع الادراك الفطري السليم ، اذ كيف يمكن لمشاهد لا يعي شيئا من أفكاره قبل أن يعرف « أي شيء » عن « العالم الخارجي » الذي قال به لوك ؟ على أن لوك نفسه قد قرر - وفي هذا ما فيه من بطلان - ان اللون على سبيل المثال سمة ظاهرية وليس سمة واقعية من سمات العالم لكن كيف أتبع له أن يعرف أن تأملنا لأفكارنا يطلعنا على نحو صحيح - من أية ناحية من النواحي - على طبيعة العالم كما هي بالفعل ؟ فما على الفيلسوف المتشكك الا أن يشير الى احتمال أن تكون أفكارنا مضللة لا من بعض النواحي فحسب ولكن من جميع النواحي - فيما يتعلق بطبيعة الأشياء ، وانه لمن الواضح أن لوك لا يستطيع عندئذ أن يواجه مثل هذا الرأي ، وبهذا يكون لوك قد أسلم نفسه الى ذلك الرأي المثير للسخرية القائل بأن

« الأشياء » - إذا قصرنا أنفسنا على ما « نعرفه » - قد تكون في العالم الخارجي ، مباينة تمام المباينة لما نظنه فيها ولعل هذه الأشياء - إذا قصرنا أنفسنا على ما « نعرفه » - غير موجودة ولا شك أن هذا الرأي منفر لاي إنسان ذي عقل سليم .

لكن يضاف الى ذلك أن مذهب لوك كان - فيما يعتقد باركلي - خطرا غاية الخطورة ، فهو الى جانب كونه يقدم تبريرا عاما للنزعة الشكية ، يميل الى المادية والالحاد وهو بذلك يميل - في رأى باركلي - الى تقويض الأخلاق فقد أدخل لوك الله في مذهبه باعتباره مضمما وخالقا ومحركا « ملكة » العالم الكبرى ولكن كيف يمكنه أن يثبت أن المادة ذاتها ليست أزلية ؟ وإذا كانت المادة كذلك أفلا يجعل مذهبه من الممكن - بل ومما يتفق مع العقل انكار وجود الله كلية ؟ زد على ذلك أن لوك نفسه قد ذهب الى أن الوعي ينتهي الى « الجواهر غير المادية » وهي التي كان لوك يود بغير شك أن يعدها أنفسا خالدة ، لكنه اعترف بأنه ليس في مقدوره أن يدحض ذلك الرأي المضاد القائل بأن الوعي قد لا يكون سوى خاصية من خواص المادة وبأنه - بناء على ذلك - متوقف في وجوده على دوام بعض الشروط الفيزيائية المادية ، وهكذا كانت نظريته عرضة الى حد ما لأن تبيح - ان لم تكن تشجع بالفعل - انكار وجود الله وخلود الروح وبهذا الانكار ينهار الدين في رأى باركلي وتنهار معه الأخلاق .

ومن الواضح أخيرا - وان يكن باركلي قد قرر هذا في عبارة أقل صراحة - ان الفكرة القائلة بأن « العالم » مكنة ضخمة كانت تخرج صدره وتنفره وكانت تلهم المجازات التي يبتهج بها لوك عن الساعات والمكنات والعجلات والزنبركات تبعث التقزز في نفس باركلي الى أقصى الحدود فقد كان يشعر أن العالم « لا يمكن » أن يكون على هذا النحو حقا - وخاصة اذا كان اعتقادنا أنه كذلك يقتضي أن نقرر أن مظهره الفعلي خادع لنا ، « فجمال الخليقة كما تراه الأعين » ليس في واقع الأمر سوى حواسنا لا لشيء الا لنعقد أن العالم منفر الى هذا الحد ؟ .

من هنا عن لباركلي - وقد خطر له هذا فيما يشبه الالهام - ما بدا له على أنه وسيلة جريئة ولكنها بسيطة بديعة لاستئصال كل تلك الفطائح والباطيل دفعة واحدة فما كان الأمر يقتضي منه الا أن « ينكر وجود المادة » ، اذ ماذا عساها تكون النتائج التي تترتب على ذلك ؟ أولا لن يكون لهذا الانكار أدنى تأثير على مجرى خبرتنا اليومية كما تحدث بالفعل فنحن باعتراف لوك نفسه لا نعي قط في واقع الأمر سوى أفكارنا ، واذن فانكار وجود « الأشياء الخارجية » التي يزعمها لوك تلك الأجسام المادية لا يستتبع انكار أي شيء مما قد دخل في خبرتنا وهو في واقع الأمر يدع

آراء غير المتفلسفين من الناس على حالها دون أن يمسيها يسوء لكن هذا لا يكفي ، اذ ينبغي أن يضح هذا الإنكار نهاية لتساؤل المتشككين ، لأن لو كان قد اضطر الى أن يسلم المتشككون بأن أفكارنا قد تصلنا فيما يتعلق بطبيعة الأشياء ، وما اضطره الى هذا سوى أنه نظر الى الأشياء باعتبارها شيئاً آخر « غير » أفكارنا . أما اذا اتخذنا وجهة أخرى للنظر فرأينا أن الأشياء أى موضوعات الخبرة العادية - ليست الا « مجموعات من الأفكار » ، فسيصبح من المستحيل استحالة قاطعة أن نزع أن الأشياء قد لا تكون فى حقيقة أمرها كما تبدو لنا وسيستحيل على نحو أقطع من ذلك أن نزع أن وجود الأشياء ذاته قابل للشك ، ذلك لأن البرتقالة اذا لم تكن جسماً مادياً « خارجياً » بل مجموعة من الأفكار ، فبوسعى فى هذه الحالة أن أكون - كما يكون فى الواقع أى انسان ذى عقل سليم بطبيعة الحال - على يقين من أن البرتقالة موجودة وأنها تتصف حقاً بما أجده فيها من لون ومذاق ولمس وعبير ، اذ يبدو أن الشكوك لا يمكن أن تنشأ بصدد بسيط كهذا الا نتيجة لتقريرنا الذى لا داعى له بأن الأشياء موجودة « بمعزل » عما لدينا من أفكار عنها وبالإضافة الى هذه الأفكار .

يمكننا بعد ذلك أن ننظر كيف واجه ياركلى اعتراضين خطيرين أولهما هو الاعتراض التالى : أفلا ينبغي أن نسلم بأن لأفكارنا « عللاً » ؟ فنحن لا نحدث أفكارنا بأنفسنا بأية حال من الأحوال ومن الواضح أن أفكارنا ترد اليها من مصدر مستقل عنا وماذا عساه أن يكون هذا المصدر ان لم يكن هو « الأشياء الخارجية » فى نظرية لوك ؟ هنا يسلم ياركلى بأن لأفكارنا عللاً ولكن النظر اليها باعتبارها مسببة على نحو ما كان يعتقد لوك - فيما يرى ياركلى - هو أمر لا داعى له ومستحيل على حد سواء لا داعى له ، لأننا نستطيع أن نفترض أن الله هو العلة التى تحدث أفكارنا فنستطيع أن نفترض أن الأفكار ترد الى عقولنا على النحو الذى ترد به بترتيبها واطرادها المثيرين للاعجاب ، أقول انها ترد هكذا بإرادة الله مباشرة والواقع انه من المستحيل - فيما يرى ياركلى - أن تكون الأفكار مسببة على نحو آخر لأن « التسبيب » معناه « أن تفعل » ، وليس هناك ما هو فعال حقاً سوى « ارادة » كائن عاقل .

لكن قد يعترض ثانياً بأنه اذا أنكرنا وجود « المادة » فماذا يكون مصير الفيزيكا ؟ واضح انه محال أن نرفض مكتشفات نيوتن وزملائه باعتبارها مجرد أوهام لكن المادة فى صورة الجزئيات أو « الجسيمات » هى على وجه التحديد تلك المادة التى كشفوا وأثبتوا لها ذلك العدد الكبير من الخواص فماذا يتبقى لقوانين الفيزيكا من موضوعات تصطبغ عليها اذا لم تكن هناك حقاً أجسام مادية ؟

كانت التأمّلات الأولى لباركلي فيما يتعلق بهذا الاعتراف أقرب الى المراءغة لكنه فيما بعد - وخاصة في كتابه « في الحركة » الذي نشر في عام ١٧٢١ - ابتكر اجابة بارغة تستوقف النظر ، وان كانت تتخذ اتجاهًا مضادا لهوى العصر على نحو لا يرجى لها معه قبول ، فلقد سبق باركلي كثيرا من فلاسفة العالم المعاصرين الى افكارهم حينما اجاب بأن النظريات العلمية لا تصدق على أى شىء على الاطلاق . نعم ، لا شك أنها اذا كانت صحيحة فهي « تصدق » على عالم نخبرتنا من حيث انها تمكنا من أن نتنبأ بمجرد ذلك العالم ، وأن نتحكم فيه كذلك الى حد ما لكن مهمة هذه القوانين لا تزيد على مهمة الوسائل التنبؤية فنظرية التكوين الجسيمي للمادة - مثلاً - تمكنا من التعبير الرياضى المضبوط الذى تتميز به الصيغ الرياضية وهو الذى يمكننا باستخدامه أن نحصل على تنبؤات قيمة لا تقدر ولكن ليس هناك ما يدعونا الى أن نفترض أن الجسيمات والجزئيات التى تقوم بها النظرية موجودة بالفعل . ان افتراضنا أن هناك جسيمات من هذا القبيل ليس الا افتراضا مفيدا من الوجهة النظرية وعلينا أن نتمسك به طالما لنا فائدته ، لكن لا ينبغي لنا أن نعلم حقيقة تقرر الواقع تقريراً حرفياً واذن ، فليس هناك ما يخشى منه على متابعة العلم نتيجة لمبادئ باركلي وليس على العالم الا أن يعترف بأنه لا يبحث فى « طبيعة الأشياء » وانما يعمل على اتقان صيغة الوسائل التنبؤية .

ينبغي أن نذكر هنا أيضا أن باركلي قد خصص مقدمة كتابه « الأصول » لبحث فى اللغة ، لأنه كان يعتقد أن أخطاء المفكرين السابقين وخاصة لوك انما ترجع فى جانب من جوانبها الى الغموض اللغوى . وفى ذلك الفصل يفسر باركلي تعبيرات لوك الغامضة تفسيرا أقرب الى التجنى اذ يفسرها دائما بأبعد معانيها عن القبول وأكثرها تعرضا للتجريح ، لكن اصراره على أن ماهية اللغة تكمن فى استخدامها وعلى وجوب فهم التعبيرات اللغوية فهما مستمدا من استخدامها بالفعل فى سياقات محددة ، يجعل هذا الفصل من أصل وأشد اضافاته فى ميدان الفلسفة تأثيرا .

ويمكننا أن نذكر مؤلفين من مؤلفات باركلي الأخيرة بإيجاز فكتاب « السيفرون » (أو الفيلسوف الصغير) مؤلف مطول اتخذ شكل المحاوره ، وفيه يناصر باركلي المبادئ الأورثوذكسية الانجليكانية ضد شتى الأنماط التى كانت شائعة من « التفكير الحر » ومذهب المؤلهة . لكن يعيب الكتاب على الرغم مما فيه من براعة ما يعيب العرف (الدينى) من اصطناع وليس له من أهمية كبيرة فى الوقت الحاضر بعد أن ماتت المنازعات التى دعت الى تأليفه ، أما مؤلف باركلي الأخير فقد كان كتاب « سيريس » وهو مؤلف غريب الى حد بعيد وفيه نجد عرضا لجانب من آرائه المبكرة ، يتخبط فيه باركلي

على نحو غير مألوف وهو عرض ثقيل غاية الثقل مصطبغ بصبغة التأمل ، ينتهي به الى بحث في فضائل ماء القطران وهو دواء عمل باركلي على شذووع استعماله وجاهد في سنواته الأخيرة على ترويجه بحماسة غريبة .

وقد قضت مؤلفات باركلي الرئيسية وقتا طويلا قبل أن تحدث أى تأثير فى الفلسفة ، على الرغم من أن كتابه الأول فى الرؤية ذلك الكتاب ذو المجال المحدود ، قد نال حظا لا بأس به من الشهرة وقد كانت انتقاداته للوك قوية فى أغلب الأحوال ولقيت استقبالا حسنا وكان انتقاله الى مبدئه الخاص العجيب القائل بعالم غير مادى متمركز حول الله عالم « وجوده » هو كونه « مدرك » (هو عالم موجود لأنه مدرك) وفيه يتصور باركلي الكائنات البشرية فى حوار مباشر مع العقل الالهى - أقول كان هذا الانتقال انتصارا يتصف بالبراعة على أقل تقدير لكن هذا المبدأ كان من الخروج على المألوف بحيث لم يؤخذ مأخذ الجد فكون باركلي قد استطاع - بقدر ما يتعلق الأمر بالخبرة العقلية - أن يصور مبدأه على أنه مطابح لآراء العامة المألوفة لم يكن كافيا - كما يشعر الناس بحق - لأن يجعل مبدأه هو نفسه رأى العامة بالفعل ، فلم يرحب باركلي باعتباره نصير الإدراك الفطرى السليم ، بل ان نقده للوك قد فقد كثيرا من تأثيره ، لأنه بدا وكأنه يؤدي على نحو مباشر الى موقف أمعن فى الخطأ من موقف لوك . أما فلسفة العلم عنده فقد كانت عندئذ أقل قبولا بكثير مما كان يقدر لها لو أنها عرضت فى أيا من هذه فقد كان من المسلم به تسليما عاما فى ذلك الوقت ان النظريات الفيزيائية ليست غير امتداد للملاحظة العادية وانها تطلقنا على حقائق من نفس النوع الذى تطلقنا عليه الخبرة العادية ، أما اليوم فقد أصبح من العسير أن نعتقد ذلك لكن لعل الناس قد شعروا - وكانوا محقين كل الحق فيما يتصل بحالة باركلي بالذات - أن انكار ذلك هو بمثابة محاولة مقنعة لتقويض مكانة عالم فيزيقا . وليس هناك أدنى ريب فى أن باركلي كان يقصد الى ذلك لكن كان من سوء حظه أنه نفر من « النظرية العلمية الى العالم » حينما كانت هذه النظرة فى أوج سطوتها .

أما طالب الفلسفة العادى الذى يدرس باركلي فى الوقت الحاضر ، فأغلب الظن أنه يعد باركلي رائدا لمذهب الظواهر ومن المؤكد أن من بين جوانب فلسفته اعتقاده ان الأشياء المادية ليست سوى - أو يمكن أن ترد أو تحلل الى - فئات أو مجموعات من الأفكار على حد تعبيره أو من المعطيات الحسية على حد تعبير من جاعوا بعده ، زد على ذلك أن هذه الفكرة كانت هى الرد الكلاسى على نظريات الإدراك « غير المباشر » كما شرحها لوك فى صورتها الكلاسية ، الا أننا لا ينبغي أن ننسى أن باركلي - على خلاف المحدثين الذين جاعوا بعده - لم يكن ينصرف الى تحليل فلسفى محايد بارد ،

فقد كانت نزعتها الظاهرية بين يديه دعوى أونطولوجية في أساسها ، ذلك أنه كان يودع عن رغبة أصيلة أن ينكر وجود المادة وأن ينكر أن هناك أشياء مادية حقا ، والحقيقة أنه كان سعيدا بأن يؤمن بأن الرأي العادي يمكن أن يخلل على ذلك النحو ، بحيث يتفق مع نظريته الأونطولوجية وأعتقد أنهما (أي الرأي العادي ونظريته الأونطولوجية) « ينبغي أن يفهما على أنهما متفقان ، إلا أنه كان على وعي بأنه ميتافيزيقي وليس مجرد فيلسوف تحليلي وكان يقصد عاما إلى أن يكون كذلك على خلاف لوك ، الذي كاد ألا يظن إلى أنه فيلسوف ميتافيزيقي وليس مجرد فيلسوف تحليلي .

لقد لاحظنا فيما تقدم إن المحاولة البارة التي أراد بها باركلي توحيد الميتافيزيقا مع الإدراك الفطري السليم ، قد انتهت إلى نتيجة فلسفية مزعجة . ولعل هنا يرجع إلى استخدامه كلمة « فكرة » على ذلك النحو الذي أخذه عن لوك فاستخدام باركلي لهذه الكلمة « كاستخدام لوك لها » لا يتصف يازدواج المعنى ، بقدر ما هو استخدام غير محدد تحديدا كافيا فهو حينما يود أن يبرز جانب الإدراك الفطري السليم في مذهبه يؤكد أنه يعني بكلمة « فكرة » الأشياء التي ندركها بالحس ، لكنه حينما يتحدث باعتبارها فيلسوفا أونطولوجيا فيقرر أن « وجود الشيء هو كونه » مدركا ، وإن المادة غير موجودة فهو عندئذ يؤكد أن الأفكار لا توجد « إلا في العقل » . من هنا يبين أننا لو محصنا استخدام هذه الكلمة على نحو أدق واضفينا عليها مزيدا من التحديد ، لما فقدت نظريته كثيرا من قوليتها بقدر ما يصبح من المحال تقريبا بسطها ؛ فهي مزعجة بقدر ما هي على أساس مائع في هذه النقطة الرئيسية .

المحاورات

ظهرت المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلانوس عام ١٧١٣ وأعيد طبعها عام ١٧٢٥ . وقد طبعت المحاورات ضمن مؤلفات باركلي الأخرى في طبعة « فريزر » في مطبعة كلاريندون باكسفورد ونشرت عام ١٨٧٢ في أربعة أجزاء وأعيدت هذه الطبعة مرة أخرى عام ١٩٠١ وظهرت في أربعة أجزاء وهي لنفس الناشر ثم طبعت طبعة ثالثة ظهرت في ثلاثة أجزاء وتحتوي فقط على الكتب التي ظهرت في حياة باركلي وقد أخرج هذه الطبعة « سامبسون » عام ١٨٩٧ وتحتوي على مقدمة عن تاريخ حياة الفيلسوف كتبها « بالفور » ، وظهرت طبعة رابعة للمحاورات ضمن مؤلفات باركلي في طبعة جديدة هي طبعة « لوس وجيسون » ظهر الجزء الأول منها في لندن عند الناشر نلسن عام ١٩٤٦ والثاني عام ١٩٤٩ والثالث عام ١٩٥٠ والرابع عام ١٩٥١ وظهرت كذلك طبعتان فرنسيتان للمحاورات على حدة ، نشر الأولى « لي مير » والثانية « لي روا » في مجموعة مختارة من مؤلفات باركلي .

عنوان المحاورات :

يقرأ الكتاب من عنوانه وللمحاورات عنوانان : عنوان رئيسي وعنوان فرعي اذا نحن أئمننا بهما ، فسيوضح لنا على الفور موضوع الكتاب .

أما العنوان الرئيسي فهو كما نعلم « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » وهيلاس وفيلونوس اسمان لشخصين وهميين اختارهما باركلي بعناية ، لأن الاسم الأول وهو « هيلاس » مشتق من الكلمة اليونانية « هوليه » وهي الهيولا أو المادة وبهذا سيكون هيلاس مرادفاً للفيلسوف المادى الذى ينافع عن وجود المادة ويمثل وجهة النظر المضادة لفلسفة باركلي . أما وجهة نظر باركلي فقد جعل فيلونوس يعبر عنها وفيلونوس اشتق باركلي اسمه من المقطع الأول للكلمة « فيلوسوفيا » ، ومعناها فلسفة أو محبة الحكمة ، وسيكون فيلونوس بهذا هو الناطق بلسان باركلي المعبر عن وجهة نظر اللامادية . والكتاب ، كما هو واضح من عنوانه ، « محاورات » أى أنه كتب على طريقة الحوار وهو أول كتاب يختار باركلي فيه هذه الطريقة للتعبير عن أفكاره الفلسفية . وطريقة الحوار هي الطريقة

الأفلاطونية في التأليف كما نعلم لكن اختيار باركلي لها في هذا الكتاب لا يعنى مطلقا تأثره بأفلاطون في فلسفته ، أما تأثره به فقد بدا في كتاب آخر ألفه باركلي يعد ١٩ عاما من تأليفه المحاورات واختار فيه طريقة الحوار الأفلاطوني كذلك ونعنى به كتاب « السيفرون أو الفيلسوف الصغير » .

ففي هذا الكتاب يتجاوز تأثر باركلي بأفلاطون مجرد الشكل ليصبح تأثرا بالفلسفة الأفلاطونية نفسها وقد ظهرت المحاورات الثلاث بعد كتاب « المبادئ » بأعوام ثلاثة وفي هذه الأعوام الثلاثة كان قد تسنى لباركلي أن يجمع كل الاعتراضات التي أثارها النقاد حول مذهبه في الصورة التي ظهر بها في المبادئ ، وتسنى له أن يصوغها في صورة اعتراضات من هيلاس في كتاب المحاورات ، بحيث نستطيع أن ننظر الى المحاورات من هذه الناحية على أنها أهم من كتاب المبادئ وأوفى منه في توضيح فكر الفيلسوف ، هذا فضلا عن أن طريقة الحوار في التأليف الفلسفي تمتاز عن طريقة الغرض التقليدي للمذهب بسهولة وبمخاطبتها للجماهير .

وللمحاورات ، بالإضافة الى عنوانها الرئيسى عنوان آخر فرعى وضعه باركلي تحت العنوان الأول على النحو التالى : « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس - الغرض منها ببساطة هو البرهنة على حقيقة المعرفة الانتنائية وكمالها وعلى طبيعة النفس الالاجسمائية وعلى العناية المباشرة للالوهية ، وذلك لمحض آراء الشكاك والملاحدة وكذلك من أجل رسم منهج يجعل العلم أكثر سهولة ونفعا واختزالا » .

وهذا العنوان الفرعى يلخص الموضوعات الثلاثة الرئيسية التي تناولتها المحاورات وهي : البحث في المعرفة الانسانية - البحث في النفس وطبيعتها الروحانية - والبحث في العناية الالهية ووجودها المباشر بيننا ، وستشير الآن الى وجهة نظر باركلي فى كل من هذه الموضوعات ، اذ أن المأنا بها سيجعلنا نحيط بموضوع الكتاب وسنعرف من خلال عرضنا لها أن باركلي كان يعتقد أن مذهبه اللامادى هو خير ما يمكن أن يقف فى وجه المذهب الشكى والمذهب الالهادى معا . أما ما ذكره باركلي بعد ذلك فى العنوان الفرعى من أنه كان يرمى أيضا من وراء كتابه المحاورات الى « رسم منهج فى العلوم يجعلها أكثر سهولة ونفعا واختزالا » فنلاحظ أننا لا نلتقى فى المحاورات بمنهج تفصيلى فى بحث العلوم ، على نحو ما نجد مثلا عند ديكارت فى كتاب « المقال فى المنهج » الذى كتبه « لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم » وأغلب الظن أن باركلي لم يذكر المنهج فى العنوان الفرعى الا لمجرد الجرى وراء فلاسفة المنهج من القرنين (السادس عشر والسابع عشر) ، ولكنه قد يكون قصد الى المنهج قصدا غير مباشر فاعتقاده بأن المادة تنحل فى نهاية الأمر الى مجموعة من

الاحساسات الذاتية وبأنه لا وجود لجوهر مادي وراء هذه الاحساسات ، ومن شأنه أن يوفر على العلماء مجهودا هائلا في البحث عن طبائع خفية مستورة وهو بحث لا طائل تحته . وأيا ما يكون الأمر ، فسنكتفي الآن بعرض سريع لوجهة نظر باركلي حول كل من هذه الموضوعات الثلاثة الرئيسية التي اشتمل عليها العنوان الفرعي للمحاورات مستعينين في هذا ببعض النصوص والمقتبسة من المحاورات .

المعرفة الانسانية :

يقول الفلاسفة ان هناك جوهر مادي قائما خارج الذهن يسمى « المادة » وأنه يختلف في طبيعته عن مجموعة الاحساسات الذاتية التي نستطيع حواسنا أن ندركها من الأشياء ساعة ادراكنا لها ، لكن باركلي يعتقد أن ما يسمونه بالمادة ليس الا هذه الاحساسات وأنه لا شيء وراءها يكون مقوما لها ، بل ويعتقد أن هذا الذي ينادي به الفلاسفة منافس لما يعتقد رجُل الشوارع بشأن المادة فيقول مثلا على لسان فيلونوس : « هل البستاني لم يعتقد بوجود شجرة الكريز أمامه في الحديقة ؟ وسينبتك أنه يعتقد بوجودها ، لأنه يراها ويلمسها وفي كلمة واحدة ، لأنه يدركها بحواسه ثم سبله بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة ؟ فسينبتك أنه يعتقد بعدم وجودها ، لأنه لا يدركها وعلى ذلك ، فإن الشيء الواقعي أو ما له وجود عنده هو ما يدركه بحواسه أما ما لا يدركه فيقول عنه انه غير موجود » (المحاورات الثالثة) .

فالمادة عند باركلي مجموعة من الكيفيات المحسوسة التي يتوقف وجودها على ادراك حواسنا لها بمعنى أن وجودها ليس قائما في الخارج بل فينا . وفي المحاورات الأولى من المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس يقوم باركلي باستعراض خصائص المادة التي اصطلح على تسميتها بالخصائص الثانوية من حرارة وبرودة ولعوم وأصوات وألوان وينتهي الى أن هذه الكيفيات ما هي الا احاسياتنا الذاتية ، وانها لا تختلف في طابعها الذاتي عن احاسياتنا بالذلة والالم ، ثم يستعرض بعد ذلك الخصائص الأخرى للمادة التي اصطلح على تسميتها بالخصائص الأولية والاساسية مثل الامتداد والشكل والصلابة والحركة ويقرر بصريحها ما سبق أن قرره في الخصائص الثانوية ، وذلك لأن الخصائص الأولية لا توجده الا بصاحبة للخصائص الثانوية ومتمليسة فما يجري على هذه لابد أن ينسحب على تلك فلا مجال بعد هذا لافتراض « موضوع » لكيفيات المادة تقوم هذه الأخيرة به وهذا العرض لجميع خصائص المادة يستغرق المحاورات الأولى كلها تقريبا .

ولكى ينفى باركلي أي مبرر لوجود جوهر مادي يكون مقوما للكيفيات
نجد في نهاية المحاور الأولى وفي الثانية يتابع جميع الأقوال التي قال
بها الماديون على لسان هيلاس ، ليثبتوا من ورائها أن المادة « شيء » ما وراء
الاحساسات ثم يفندونها واحدا بعد الآخر على لسان فيلونوس . فالمادة ليست
شيئا ممتدا تحت الكيفيات لأن من بين هذه الكيفيات الامتداد ، وسيكون
معنى قولنا ان المادة تمثل امتدادا تحت الكيفيات ، أنها تمثل امتدادا تحت
الامتداد الجديد الذي افترضناه يحتاج الى امتداد آخر وهكذا الى غير نهاية ،
ولكن تكون نموذجا لأفكارنا وصورنا ، لأن هذا النموذج الثابت غير المفكر
لا يمكن أن يكون علة لأفكارنا وصورنا التي تتصف بالفاعلية والتعبير معا .
وأخيرا : فإن المادة لا يمكن أن تكون أداة أو « مناسبة » يستخدمها الله في
تدبيره للكون لأن الله ليس في حاجة الى أدوات أو مناسبات ليمارس
تدبيره للكون من خلالها ولأن افتراض هذه الأدوات من شأنه أن يحد
القدرة الالهية .

وينتهي فيلونوس بأن يقول لهيلاس : اننى لا أفهم معنى لما تزعمه
من أن المادة تقف تحت الخصائص وتقومها ويردف متهمكا : « ربما يكون
هذا على النحو الذي تقف به الأرجل تحت جسم الانسان ! ؟ » .

فخلاصة رأى باركلي في المعرفة الانسانية ان المادة التي قيل عنها
انها تمثل موضوعا قائما في الخارج تتجه ذواتنا الى معرفته ، ليست في
حقيقة الأمر الا مجموعة من احساساتنا وانفعالاتنا الذاتية وان الموضوع
الحقيقي للمعرفة ليس شيئا خارجيا ، بل هو ذواتنا واحساساتنا وهذا هو
ما عبر عنه باركلي في مبدئه الشهير وهو : « الوجود ادراك » أو « وجود
الشيء قائم في ادراكه » .

وكان من الطبيعي أن يشاء فهم هذا المبدأ ، اذ يؤدي في ظاهره الى
الغاء الوجود الواقعي المادى للأشياء . ويروى في هذا الصدد أن باركلي
توجه في يوم عاصف مظير لزيارة أحد معاصريه وهو « سويقت » وظل
يقرع باب مضيقة دون جدوى لأن « سويقت » أصر - بالرغم من سقوط
الأمطار - على عدم فتح الباب له قائلا : « اذا كانت أقواله صحيحة فلم
يصر على قرع الباب ؟ ألا يستطيع أن يدخل الى هنا والباب مقفل ؟ » مع
أن باركلي لم يقصد مطلقا الغاء الوجود الواقعي للأشياء ولم يشك لحظة
واحدة في واقعية الأشياء المادية وأسمى فهم مبدئه كذلك ، فظن أنه يؤدي
الى أن تصبح الذات خالقة لوجود الشيء مع أن الذات عند باركلي ليس من
مهمتها خلق وجود الشيء أو الموضوع ، لأن الموضوع « معطى » أمام الذات
وان هذه الأخيرة تجده أمامها ولا تملك - حتى لو أرادت - أن تمنع عن
ادراكه ، وذلك لأن الانسان - كما يقول باركلي في المحاور الأولى - يشعر

بأنه حر في أن يقطف هذه الزهرة ، ويأن يقربها من أنفه ليشمها لكنه لا يشعر بحرية شمها ، لأنه لا يملك الامتناع عن شمها ، وما ذلك إلا لأن الذات منفصلة بما يقدمه أمامها العقل اللامتناهي من شتى الموضوعات ولأن القوة الفعالة في عملية الإدراك عند باركلي ليست المادة وليست الفردية ، بل هي بالأحرى العقل اللامتناهي أو الله الذي يملك وحده أمر بضبط هذه الأشياء المادية أمام الذات الفردية لتدركها ، كما يملك أمر منعها عن ادراكها .

إن كل ما قصد اليه باركلي من وراء مبدئه القائل بأن الوجود ادراك ، أنه لا معنى لقولنا إن شيئاً ما موجود دون أن يكون هذا الشيء ملموساً أو مسموعاً أو مرئياً . . الخ وإن الحكم بوجود شيء يتضمن في الوقت نفسه الحكم بإدراكه - على الأقل - الحكم بقابليته للدراك بواسطة عقل ما لاي شخص مدرك أو قادر على الإدراك ، أي أن غاية ما أراد به باركلي هو تقرير علاقة بين الذات والشيء علاقة حضور أو عدم غياب من جانب الذات في اللحظة التي تقرر فيها أن ثمة شيئاً ما موجوداً وهو أمر لا غبار عليه إطلاقاً ويتفق مع ما نقول به اليوم حول ذاتية الإدراك في الأدب والعلم على السواء .

النفس الانسانية :

إذا كان باركلي قد ألغى وجود الجوهر المادي (دون أن يؤدي هذا إلى إلغاء الوجود الواقعي للمادة في معناها الشائع كما قلنا) ، فقدم وقف من النفس الانسانية موقفاً مختلفاً ، لأنه تصورهما على أنها جوهر مقوم للاحساسات المتفرقة التي تتعاقب عليها وهو في هذا يختلف عن ديفيد هيوم الذي نظر إلى النفس على أنها ليست شيئاً آخر إلا هذه الاحساسات المتفرقة . وإذا كان باركلي قد حصر المعرفة الانسانية للمادة في ضرب واحد من المعرفة هو المعرفة الحسية ، على نحو ما رأينا ، أو اهتم في ميدان المادة بهذا اللون من المعرفة على حساب المعرفة العقلية - على عكس فيلسوف عقلي مثل كانط الذي اتجه إلى إرجاع المادة لحظيرة الذات العاقلة بمقولاتها المختلفة - فقد رأى أن معرفة الانسان لنفسه تتم عن طريق ضرب آخر من المعرفة أطلق عليه اسم اللمحة العقلية ويقصد بها باركلي لوناً من الحدس العقلي التي تصدر عنه . وقد عرض لرايه هذا حول النفس الانسانية وطبيعتها اللاجسمانية وطريقة ادراكنا لها في المحاوراة الثالثة .

العناية الالهية :

خشى باركلي أن يؤدي قوله بأن وجود الأشياء مرتبط بادراكها إلى أن يصبح هذا الوجود وهمياً خيالياً ، وذلك لأنه قد يؤول على أنه موجود

مرحون بلحظة الإدراك موقوت بها يتبلاشي عندما يتوقف الإنسان عن الإدراك ، أو عندهما يشيح بوجهه عن الموضوع المدرك وفي هذه الحالة سيصبح من العسير علينا أن نفرق بين موضوعات الحس وموضوعات الخيلة ، لأن هذه الأخيرة من اختراعات الذات وموقوتة هي الأخرى بلحظة التخيل ومن أجل أن يبعد هذا الظن عن الأذهان ، ذهب إلى أن الأشياء في الوقت الذي تكون غير مدركة بالذات الفردية أو بالعقل البشري المتناهي ، تكون قائمة في عقل آخر أكثر شمولاً منه هو العقل اللامتناهي ولذلك ، فإن الأشياء المادية الواقعية حاصلة عند باركلي على وجود دائم مستمر وذلك بفضل قيامها في العقل الإلهي ، الأمر الذي يؤدي في الوقت نفسه إلى أن يصبح الوجود الدائم الواقعي للأشياء على نحو ما نشاهدها في الوجود ولبداً - عند باركلي - على وجود الله . والحق أن نقطة الخلاف بين باركلي والماديين قائمة في هذا الموضع بالذات أي أنها ليست قائمة خلافاً لما هو شائع - في أنه ألغى وجود المادة بينما اعترفوا هم بوجودها ، إذ أننا رأينا أن كلا من باركلي والماديين قد اعترف بوجود المادة ، بل قائمة بالأحرى في أن باركلي قد قرر أن الوجود الدائم الواقعي للأشياء راجع إلى وجود الله أو عقل الله المحيط بها ، بينما قرر الماديون أن المادة حاصلة على وجودها الدائم الواقعي من ذاتها وأنها ليست في حاجة إلى عقل الله يضمن لوجودها الاستمرار ، هذا بالإضافة إلى أن الماديين قد ذهبوا إلى أن المادة ليست مستقلة في وجودها عن العقل الإلهي فقط ، بل هي مستقلة كذلك عن عقول البشر جميعهم واعتقاد الماديين هذا - فضلاً عن أنه يكشف عن الحادهم البهيم - فهو يؤدي في نظر باركلي إلى الشك ، وذلك لأنه قائم على الاعتقاد بوجود شيء لا قبل لي بمعرفته يتضمن حكيم : الحكم بوجود شيء والحكم بجهل بهذا الشيء وهذا هو الشك بعينه أما موقف باركلي فهو على النقيض من هذا ، لأن ارتباط وجود الأشياء عنده يعقل ما - سواء أكان هذا العقل البشري أو العقل الإلهي - مشبع باليقين ويقوم على الاعتقاد بأن في وسع العقل البشري أن يحصل على المعرفة .

ووجود الأشياء في العقل الإلهي عند باركلي يجب ألا نؤوله أي تأويل قائم على مبدأ « وحدة الوجود » ، وعلينا كذلك أن نفرق بينه وبين قول ملبرانش في أن الأشياء موجودة في الله وأنها تدرك هذه الأشياء في الله فتكون معرفتنا بها من قبيل « الرؤية في الله » على نحو ما نجد ذلك عند ملبرانش (نقد باركلي ملبرانش في المحاوراة الثانية) . وذلك لأن كل ما قصد من ورائه باركلي في قوله هذا هو أن الإنسان يشعر بأنه ليس مصدرًا للصور الحسية التي يدركها : « وذلك لأنني عندما أفتح عيني أو أذكي جيداً وقتما يحلو لي فلا أستطيع أن أحدد أي نوع من الصور سيؤثر في . فلا بد أن تكون الأشياء قائمة في عقل آخر وهذا العقل يريد

أن يعرضها علي ٠٠٠ واستخلص من هذا كله أنه ثمة عقلا تصدر عنه مختلف الإحاسيس التي أشعر بها « المجاورة الثانية » ، هذا فضلا عن أن العقل الإلهي عنده باركلي هو مصدر وحدة الأشياء وجوديتها ومصدر كل ما نشاهده في العالم من تباين ونظام .

وبعد ، فما هو الحكم الذي نستطيع أن نخرج به بعد قراءتنا للخطوط الرئيسية للمذهب اللامادي كما بدت من خلال عرضنا السابق لموضوعات كتاب المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، وهو أهم كتبه على الإطلاق ومن أهم ما أضافته الانسانية الى تراثها الفكري عبر تاريخها الطويل . نريد أن نعرف الى أي حد كانت اللامادية عند باركلي مذهبا مثاليا على الرغم من أن الانسانية لم تقف كثيرا عند التفرقة بين اللامادية والمثالية وافترن اسم باركلي عندهما بأنه واضح أسس المادية المثالية معا ؟ فالمثالية هي المذهب الذي يرجع الوجود الى الفكر ويلغى المادة لحساب الذات وقد نقد باركلي وجود الجوهر المادي فالغاء ، وربط وجود الأشياء بأدراك ، ونظر الى كفيات المادة على أنها تأثيرات ذاتية وكل هذا يوحى - وقد أوحى بالفعل الى الكثيرين - بأن باركلي فيلسوف مثالي ، لكننا اذا نظرنا نظرة انصاف في فلسفة باركلي وجدنا انه لم يقصد من وراء نقده للجوهر المادي الغاء وجود المادة ، بل قصد فقط حضور الذات في عملية الادراك ووجدنا أيضا أن الكلمة الأخيرة في عملية الادراك عنده ليست للذات المتحركة ، لأن هذه الذات ليست هي التي تخلع الوجود على الأشياء ، بل تجد هذه الأشياء معطاة أمامها ولا تملك حتى الامتناع عن ادراكها . أما الكلمة الأخيرة في الادراك فقد جعلها باركلي لصاحب الكلمة العليا لله جل شأنه ومن أجل هذا ، فإن اللامادية عند باركلي تبدو أمامنا على انها مذهب روحاني ديني ، أكثر منها مذهبا مثاليا في نظرية المعرفة وفي هذه النظرة الروحية الى الكون والمادة استحالَت الأشياء المادية - بعد أن جردت من وجودها الجوهرى الكثيف المقوم للصفات - الى صور مدركة شفافة حاضرة أمام الذات على نحو تعكس معه في غلالتها الرقيقة وجود الله وتكشف عن عنايته الدائمة بالكون . « فإله خير حافظا وهو أرحم الراحمين » .

لكن باركلي ، مع ذلك ، مسئول أمام الانسانية عن تأويل مذهبه تأويلا مثاليا فاهتمامه بالمعرفة الحسية على حساب المعرفة العقلية في الادراك أحال الشيء المدرك الى مجرد تأثيرات ذاتية ، وترك الناس في شك من أقواله في واقعية الأشياء ، ثم ان اعتراف باركلي بواقعية الأشياء ألا يحمل معه بذور الشك حول صدق مبدئه القائل بأن الادراك ذاتي كله ؟ يبدو أن الادراك ليس ذاتيا كله بدليل قول باركلي نفسه في أن الأشياء « معطاة »

أمام الشخص المدرك ويلتقى بها أمامه في لحظة الإدراك (وهو قول شديد
الشبه بأقوال هوسرل في الإدراك) حقا ، أن باركلي جعل الله أو العقل
اللامتناهي هو المصدر الوحيد لهذا « العطاء » في الإدراك ولكن أيا كان
مصدره ، فإن هذا من شأنه أن يؤدي إلى أن الإدراك ليس ذاتيا كله كما ذهب
باركلي ، ثم ذهب يعد ذلك إلى أن الإدراك ذاتي كله فما علاقة الإدراك
بالوجود ؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نؤمن أن الإدراك ما دام ذاتيا فالوجود
هو الآخر لابد أن يكون ذاتيا ؟ من الأوفق أن نفرق بين الإدراك والوجود
كما فعلت المدرسة الواقعية الجديدة (النيو ريباليزم) ، لأننا نشعر أثناء
فعل الإدراك - حتى لو سلمنا بأنه ذاتي كله - بأن جزءا كبيرا أو صغيرا
من وجود الشيء يقاومنا ويفرض نفسه علينا ، وذلك لأنه يتبع دائرة خاصة
هي دائرة الوجود ولا شك أن هذه الدائرة تتعدى دائرة الإدراك ومهما
قليل في هذه الدائرة الأخيرة ، فإنها ستكون مستغرقة في دائرة الوجود
ولن تتطابق معها أبدا وصدق « صمويل الكسندر » إذ يقول : « أن نظرية
المعرفة لا تمثل إلا فصلا واحدا من باب الوجود » .

★ ★ ★

الرسائل الفلسفية
الكندي

٨٤٥ - ٢٨٦٦م

الكندي من الاثنى عشر عبقريا الذين لهم من الطراز الأول في الذكاء على رآى العالم الشهير (كاردانو) . وهو من أشهر فلاسفة الاسلام ومن الذين لهم فضل كبير على الفلسفة والرياضيات والفلك . وقد عرف في الشرق والغرب بمؤسس الفلسفة الاسلامية .

قال عنه ابن النديم : « انه فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم بأسرها ، وفيلسوف العرب . كان غاملا بالطلب والفلسفة والحساب والهندسة والمنطق والنجوم وتأليف اللحن وطبائع الأعصاب » . واعترف بـ Bacon بقضيه فقال :

« ان الكندي والحسن بن الهيثم في الصف الأول مع بطليموس » . وهو أول من حاز لقب فيلسوف الاسلام . اشتغل في الهندسة وألف فيها . وقد جعل الشهرزوردي الوصف الأول للكندي كونه مهندسا . واعترف بذلك البيهقي أيضا فقال : « كان الكندي مهندسا خائضا غمرات العلم » . وكان العلماء في القرن التاسع وما بعده يرجعون الى نظرياته ومؤلفاته عند القيام بأعمال بناءية كما حدث عند حفر الأقنية بين دجلة والفرات .



حياة الكندي

أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح بن عمران بن اسماعيل ابن الأشعث بن قيس الكندي ، وهو أول فيلسوف في المسلمين والعرب ، ولذلك سمي بحق « فيلسوف العرب » . ذلك ان المباحث الفلسفية كانت في القرنين الأول والثاني للهجرة في أيدي النصارى من السريان الذين كان معظمهم أطباء استعان بهم الخلفاء في العلاج ، وحثوهم على نقل الطب والفلسفة ، الى أن شاركهم في النقل عن السريانية الكندي ، فكان أول فيلسوف عربي مسلم .

وقد اعتنق جده الأشعث الاسلام ، وكان من صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وذهب الأشعث مع بعض السابقين من المسلمين الى

الكوفة واستقر بها . وكان والد الكندي اسحاق بن الصياح واليا على الكوفة في خلافة المهدي والرشيد حيث ولد يعقوب فيلسوفنا ، في أكبر الظن ، عام ١٨٥ هـ قبل وفاة الرشيد بعقد من الزمان .

تعلم الكندي في صباه ما يتعلمه أمثاله من المسلمين : فحفظ القرآن والنحو والأدب العربي وبعض الحساب ثم درس الفقه ، واطلع على علم الكلام . . . ذلك العلم الذي كان قد بدأ في الظهور ، ودار البحث فيه على المعتقدات الدينية . ولكن يبدو أنه كان أكثر ميلا إلى العلوم والفلسفة التي عكف عليها طول حياته ، وبخاصة بعد انتقاله إلى بغداد ، فانصرف إلى طلبها .

ومما لا ريب فيه أنه يعرف اللغة السريانية التي نقل منها ، وألف بها بعض الرسائل ، أما معرفته باللغة اليونانية فموضع شك . وكان يراجع بعض الترجمات ، مثل تاسوعات أفلوطين التي نقلها ابن ناعمة الحمصي وأصلح الكندي الترجمة . وهذا الكتاب يعرف في العربية باسم « الربوبية » أو « أثولوجيا » لأرسطو ، مع أنه لأفلوطين . وأدى هذا الخلط بين فلسفة أرسطو ومذهب أفلوطين إلى كثير من الاضطراب عند الكندي .

وكان يترجم ويراجع ويلخص ، أو كما قال سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل في كتابه « طبقات الأطباء والحكماء » ، الذي نقل عنه القفطي ، انه « ترجم من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب ، وبسط العويص » . وجعله ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء من حذاق المترجمين فقال : « حذاق المترجمين في الاسلام أربعة : حنين بن اسحاق ، ويعقوب بن اسحاق الكندي ، وثابت بن قرة الحراني ، وعمر بن فرخان الكندي » (٣٨) .

واتصل ، وهو في بغداد ، بالمأمون والمعتصم بالله وابنه أحمد الذي كان يؤدبه ، وكتب إليه بعض رسائله . يقول ابن نباتة : « وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته ، وهي كثيرة جدا ، وكان عظيم المنزلة كذلك عند المتوكل ، وكانت له مكتبة تحفل بالكثير من المصنفات حتى سميت « بالكندية » ، وتحتوي شتى الفنون ، وبخاصة الهندسة والنجوم . وحسده بعض معاصريه ، ودرسوا له عند المتوكل ، وأقنعوه بالاستيلاء على المكتبة » . وذكره الجاحظ في كتاب البخل ، ورسم له صورة « كاريكاتورية » تبين أنه كان شديد البخل ، وشاعت عنه هذه الصورة ونسخت مع التاريخ .

ويروي القفطي قصة أن صحت فانها تدل على رسوخ قدمه في الطب ، وخلاصتها ان تاجرا غنيا كان يعيش الى جوار الكندي ، ولكنه كان

كثير الازدراء به والظعن عليه ، مدمنا تعكيره وإلغراء به ، فعرضت لابنه
سكتة فجأة - ودعا التاجر أشهر أطباء بغداد لعلاجه فعجزوا ... الى أن
قيل له : « أنت في جوار فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ،
فلو قصدته لوجدت عنده ما تحب » . وقد عالجه الكندي بالموسيقا حتى
شفى .



الكندي المؤلف

كان الكندي غزير التأليف ، وقد وصف الشهرزودي مقدارها
بقوله : ان فهرست كتبه يزيد على دست كاغد ، أي اثنتي عشرة ورقة .
وليس هذا القدر بمستغرب ، لان ثبت مؤلفاته التي أوردها ابن النديم
يبلغ ٢٤١ كتابا ، موزعة على ١٧ نوعا . غير أن كثيرا من هذه المؤلفات
تناولتها يد الضياع ، فلم يبق لدينا الا بضعة وخمسون كتابا ، طبع منها
بالفعل أربعون ، ولا يزال الباقي مخطوطا .

ولا ينبغي أن يروعنا هذا العدد الوفير ، لأن معظم هذه الكتب أشبه
برسائل صغيرة الحجم ، لا يتجاوز عدد صفحات بعضها عشر صفحات .

ولا يمكن تصوير الكندي المؤلف تصويرا دقيقا الا اذا توافرت
بين أيدينا سائر مؤلفاته ، حتى يتسنى معرفة ما كتبه منها في صدر
حياته وما دونه في آخر عمره وهو يودع الدنيا ، وعندئذ نتمكن من معرفة
تطور فكره ، وانتقاله من مرحلة الترجمة والتقليد بالأصل الأجنبي الى
مرتبة الفيلسوف على الحقيقة الذي يملئ بشرة تفكيره .

ومع ذلك ، ففي الذي نشر ما ينفي لمعرفة طريقة فيلسوفنا في التأليف
والكشف عن أسلوبه .

ونحن نرى من النظر الى المطبوع (٣٩) من كتبه أنها موجهة
اما للخليفة المعتصم ، واما لابنه أحمد الذي كان مؤدبا له ، واما لأحد
أخوانه من العلماء ، واما لأحد تلاميذه . لذلك اتسمت كلها باستهلال
معين ينم عن طابع خاص بالكندي ، وتشتمل كل ديباجة على أمور ثلاثة :
دعاء لطالب السؤال بالتوفيق ، وتلخيص لسؤاله يمكن أن يعد عنوان
الرسالة ، ومنهج البحث والتأليف .

انه دعاء الى الله بالتوفيق لطالب المعرفة ، لأن التأييد والتوفيق
والعون من الله تعالى ، خالق كل شيء ، والمبدع المدبر الفاعل القادر .
ويقع هذا الدعاء في بداية الديباجة كما يجيء في ختامها ، ولا تخلو منه

أية رسالة من رسائله مما يتم عن تأصل الروح الإسلامية في قلب الكندي، وعلى عقيدته التي تؤمن بها ويخلص لها ويتنعو اليها من حيث صلة الله بأعمال الإنسان . ان المدارس لمؤلفات الكندي يستطيع من مجرد فحص الديباجة أن يقطع بوضوح نسبة الكتاب الى الكندي ، ومعرفة الذي وجهت اليه الرسالة من جهة أخرى ، أهو الخليفة أم ابنه أم أحد الأصدقاء أم أحد التلاميذ .

ان أقدم ثبت بمؤلفات الكندي هو ذلك الذي أورده ابن النديم ، وعنه أخذ القفطي وابن أبي أصيبعة . وقد رتبها ابن النديم تحت سبعة عشر صنفا ، أولها كتبه الفلسفيات وآخرها الأنواعيات . ويبلغ عدد مؤلفاته بحسب ابن النديم ٢٤١ ، وبحسب القفطي ، وبحسب ابن أبي أصيبعة ٢٨١ . وسنورد اثباتا للقائمة ثبت صاحب الفهرست بغير تعليق . ومن شاء الوقوف على كتب الكندي المنسوبة اليه ، فليرجع الى البحث الذي نشره الأب مكارثي سنة ١٦٩٢ ، وفيه أورد المصنفات المطبوعة والمخطوطة والمترجمة . وهو بحث أولى نافع يعد أساسا صالحا لمتابعة البحث ، وبخاصة لأنه ذكر المكتبات التي توجد فيها مخطوطات الكندي .

كتبه الفلسفية :

- ١ - كتاب الفلسفة الأولى فيما دون (كذا بالأصل والصواب) الطبيعيات والتوحيد (٤٠) .
- ٢ - كتاب الفلسفة الداخلية والمسائل المنطقية والمعتصاة وما فوق الطبيعيات .
- ٣ - كتاب رسالته في أنه لا تنال الفلسفة الا بعد الرياضيات .
- ٤ - كتاب الحث على تعلم الفلسفة .
- ٥ - كتاب ترتيب كتب أرسطو طاليس .
- ٦ - كتاب في قصد أرسطو طاليس في المعقولات اياها قصد والموضوعة لها .
- ٧ - كتاب مائبة العلم وأقسامه .
- ٨ - كتاب اقسام العلم الانسي .
- ٩ - كتاب رسالته الكبرى في مقياسه العلمي .
- ١٠ - كتاب رسالته بايجاز في مقياسه العلمي .
- ١١ - كتاب في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها .

١٢ - كتاب في مائئة الشيء الذي لا نهاية له وبأى نوع يقال الذي لا نهاية له .

١٣ - كتاب رسالته في الابانة أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم بلا نهاية وإن ذلك إنما هو في القوة .

١٤ - كتاب في الفاعلة والمفعلة من الطبيعيات الأولى .

١٥ - كتاب في عبارات الجوا مع الفكرية .

١٦ - كتاب مسائل سئل عنها في منقغة الرياضيات .

١٧ - كتاب في بحث قول المدعى ان الأشياء الطبيعية تفعل فعلا واحدا بإيجاز الخلقة .

١٨ - كتاب في أوائل الأشياء المحسوسة .

١٩ - رسالته في الترفق في الصناعات .

٢٠ - رسالته في رسم رقاع الى الخلفاء والوزراء .

٢١ - رسالته في قسمة القانون .

٢٢ - رسالته في مائئة العقل والابانة عنه .

٢ - كتبه المنطقية :

٢٣ - كتاب رسالته في المدخل المنطقى باستيفاء القول فيه .

٢٤ - كتاب رسالته في المدخل المنطقى باختصار وإيجاز .

٢٥ - كتاب رسالة في المقولات العشر .

٢٦ - كتاب رسالته في الابانة عن قول بطليموس في أول كتابه المجسطى عن قول أرسطوطاليس في أنالوطيقا .

٢٧ - كتاب رسالته في الاحتراش من خدع السفستائيين .

٢٨ - كتاب رسالته بإيجاز واختصار في البرهان المنطقى .

٢٩ - كتاب رسالته في الأصوات الخمسة .

٣٠ - كتاب رسالته في سماع الكيان .

٣ - كتبه الحسابيات :

٣١ - كتاب رسالته في عمل آلة مخروعة الجوامع .

٣٢ - كتاب رسالته في المدخل الى الأريثماتيقي خمس مقالات .

- ٢٣ - كتاب رسالته في استعمال الحساب الهندى أربع مقالات ..
- ٢٤ - كتاب رسالته في الابانة عن الأعداد التى ذكرها فلاطن فى كتاب السياسة .
- ٢٥ - كتاب رسالته فى تأليف الأعداد .
- ٢٦ - كتاب رسالته فى التوحيد من جهة العدد .
- ٢٧ - كتاب رسالته فى استخراج الخبىء والضمير .
- ٢٨ - كتاب رسالته فى الزجر والفأل من جهة العدد .
- ٢٩ - كتاب رسالته فى الخطوط والضرب بعدد الشعير .
- ٤٠ - كتاب رسالته فى الكمية المضافة .
- ٤١ - كتاب رسالته فى النسب الزمانية .
- ٤٢ - كتاب رسالته فى الحيل العددية وعلم اضمماره .
- ٤ - كتيبه الكريات :
- ٤٣ - كتاب رسالته فى فى أن العالم وكل ما فيه كرى الشكل .
- ٤٤ - كتاب رسالته فى الابانة عن أنه ليس شىء من العناصر الأولى والجزم الأقصى غير كرى .
- ٤٥ - كتاب رسالته فى الكرة أعظم الأشكال الجرمية والدائرة أعظم من الأشكال البسيطة .
- ٤٦ - كتاب رسالته فى أن سطح ماء البحر كروى .
- ٤٧ - كتاب رسالته فى تسطيع الكرة .
- ٤٨ - كتاب رسالته فى الكريات .
- ٤٩ - كتاب رسالته فى عمل السميت على كرة .
- ٥٠ - كتاب رسالته فى عمل الحلق الست واستعمالها .
- ٥ - كتيبه الموسيقىات :
- ٥١ - كتاب رسالته الكبرى فى التأليف .
- ٥٢ - كتاب رسالته فى تأليف النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية وتشابه التأليف .

- ٥٣ - كتاب رسالته في الايقاع .
- ٥٤ - كتاب رسالته في المدخل الى صناعة الموسيقى .
- ٥٥ - كتاب رسالته في خبر صناعة التأليف .
- ٥٦ - كتاب رسالته في صناعة الشعر .
- ٥٧ - كتاب رسالته في الأخبار عن صناعة الموسيقى .
- ٦ - كتبه الفجوميات :
- ٥٨ - كتاب رسالته في أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة وإنما القول فيها بالتقريب .
- ٥٩ - كتاب رسالته في مسائل سئل عنها من أحوال الكواكب .
- ٦٠ - كتاب رسالته في جواب مسائل طبيعية في كيفية نجومية .
- ٦١ - كتاب رسالته في مطرح الشعاع .
- ٦٢ - كتاب رسالته في الفصلين .
- ٦٣ - كتاب رسالته فيما ينسب اليه كل بلد من البلدان التي برج من البروج الكوكب من الكواكب .
- ٦٤ - كتاب رسالته فيما سئل عنه من شرح ما عرض له الاختلاف في صور المواليد .
- ٦٥ - كتاب رسالته فيما حكى من أعمار الناس في الزمن القديم وخلافها في هذا الزمن .
- ٦٦ - كتاب رسالته في تصحيح عمل نمو دارات المواليد والهيلاج والكتخداه .
- ٦٧ - كتاب رسالته في ايضاح علة رجوع الكواكب .
- ٦٨ - كتاب رسالته في الشعاعات .
- ٦٩ - كتاب رسالته في سرعة ما يرى من حركة الكواكب اذا كانت في الأفق وابطائها كلما علت .
- ٧٠ - كتاب رسالته في الابانة عن الاختلاف الذي في الأشخاص العالية .
- ٧١ - كتاب رسالته في فصل ما بين التيسير وعمل الشعاع .

- ٧٢ - كتاب رسالته فى علل الأوضاع النجومية .
- ٧٣ - كتاب رسالته المنسوبة الى الأشخاص العالية السماء مسعادة ونصاصة .
- ٧٤ - كتاب رسالته فى علل القوى المنشوية الى الأشخاص الغالية الدالة على المطر (موجود باللاتينية ومطبوع ، مفقود فى العربية) .
- ٧٥ - كتاب رسالته فى علل أحداث الجو .
- ٧٦ - كتاب رسالته فى العلة التى لها يكون بعض المواضع لا تمطر .

٧ - كتبه الهندسيات :

- ٧٧ - كتاب رسالته فى أغراض اقليدس .
- ٧٨ - كتاب رسالته فى اصلاح كتاب اقليدس .
- ٧٩ - كتاب رسالته فى اختلاف المناظر .
- ٨٠ - كتاب رسالته فيما نسب القدماء كل واحد من المجسمات الخمسة الى العناصر .
- ٨١ - كتاب رسالته فى تقريب قول ارشميدس فى قدر قطر الدائرة من محيطها .
- ٨٢ - كتاب رسالته فى تقريب وتر الدائرة .
- ٨٣ - كتاب رسالته فى عمل شكل الوسطين .
- ٨٤ - كتاب رسالته فى تقريب وتر التسع .
- ٨٥ - كتاب رسالته فى فى مساحة ايوان .
- ٨٦ - كتاب رسالته فى تقسيم المثلث والمربع وعملها .
- ٨٧ - كتاب رسالته فى كيفية عمل دائرة مساوية لسطح اسطوانة مفروضة .
- ٨٨ - كتاب رسالة فى شروق الكواكب وغروبها بالهندسة .
- ٨٩ - كتاب رسالته فى قسمة الدائرة ثلاثة اقسام .
- ٩٠ - كتاب رسالته فى اصلاح المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من كتب اقليدس .
- ٩١ - كتاب رسالته فى البراهين المساحية لما يعرض من الحسابات وفلكية .

- ٩٢ - كتاب رسالته في تصحيح قول أرسطو في المطالع .
- ٩٣ - كتاب رسالته في اختلاف مناظر المرأة .
- ٩٤ - كتاب رسالته في صنعة الاسطرلاب بالهندسة .
- ٩٥ - كتاب رسالته في استخراج خط نصف النهار ومسميت القبلة بالهندسة .
- ٩٦ - كتاب رسالته في عمل الرخامة بالهندسة .
- ٩٧ - كتاب رسالته في استخراج الساعات على نصف كرة بالهندسة .
- ٩٨ - كتاب رسالته في السوانج .
- ٩٩ - كتاب رسالته في عمل الساعات على صفيحة تنصب على السطح الموازي للأفق خير من غيرها .

٨ - كتبه الفلسفيات :

- ١٠٠ - كتاب في امتناع وجود مساحة الفلك الأقصى المدبر للأفلاك .
- ١٠١ - كتاب رسالته في ظاهريات الفلك .
- ١٠٢ - كتاب رسالته في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة وأنه طبيعة خامسة .
- ١٠٣ - كتاب رسالته في العالم الأقصى .
- ١٠٤ - كتاب رسالته في سجد الجرم الأقصى لباريه .
- ١٠٥ - كتاب رسالته في الرد على المنانية في عشر المسائل في موضوعات الفلك .
- ١٠٦ - كتاب رسالته في الصور .
- ١٠٧ - كتاب رسالته في أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم بلا نهاية .
- ١٠٨ - كتاب رسالته في المناظر الفلكية .
- ١٠٩ - كتاب رسالته في امتناع الجرم الأقصى من الاستحالة .
- ١١٠ - كتاب رسالته في صناعة بطليموس الفلكية .
- ١١١ - كتاب رسالته في تنامي جرم العالم .
- ١١٢ - كتاب رسالته في المعطيات .
- ١١٣ - كتاب رسالته في مائة الفلك واللون اللازوردي المحسوس من جهة السماء .
- ١١٤ - كتاب رسالته في مائة الجرم الحامل بطبائعه للألوان من العناصر الأربعة .

١١٥ - كتاب رسالته في البرهان على الجسم النابت ومائية الاضواء والظلام .

٩ - كتبه الطيبات :

- ١١٦ - كتاب رسالته في الطب البقراطي .
- ١١٧ - كتاب رسالته في الغذاء والنواء المهلك .
- ١١٨ - كتاب رسالته في الابخرة المصلحة للنحو من الوباء .
- ١١٩ - كتاب رسالته في الادوية المشفية من الروائح المؤذية .
- ١٢٠ - كتاب رسالته في كيفية اسهال الادوية وانجذاب الاخلاط .
- ١٢١ - كتاب رسالته في علة نفث الدم .
- ١٢٢ - كتاب رسالته في اشفية السموم .
- ١٢٣ - كتاب رسالته في تدبير الاصحاء .
- ١٢٤ - كتاب رسالته في بحارين الامراض الحادة .
- ١٢٥ - كتاب رسالته في نفس العضو الرئيسي من الانسان والابانة عن الالباب .
- ١٢٦ - كتاب رسالته في كيفية الدماغ .
- ١٢٧ - كتاب رسالته في علة الجذام واشفيته .
- ١٢٨ - كتاب رسالته في عضه الكلب والكلب .
- ١٢٩ - كتاب رسالته في الاعراض الحادثة من البلغم وعلة موت الفجأة .
- ١٣٠ - كتاب رسالته في وجع المعدة والنقرس .
- ١٣١ - كتاب رسالته الى رجل في علة شكها اليه .
- ١٣٢ - كتاب رسالته في اقسام الحميات .
- ١٣٣ - كتاب رسالته في علاج الطحال الجاسي من الاعراض السوداوية .
- ١٣٤ - كتاب رسالته في اجساد الخيوان اذا فسدت .
- ١٣٥ - كتاب رسالته في قدر منفعة صناعة الطب .
- ١٣٦ - كتاب رسالته في صناعة اطعمة من غير عناصرها .
- ١٣٧ - كتاب رسالته في تغير الاطعمة .

١٠ - كتبه الاحكاميات :

- ١٣٨ - كتاب رسالته في تقدمة المعرفة بالاستدلال بالاشخاص العالية على المسائل .

- ١٣٩ - كتاب رسالة الأولى والثانية والثالثة الى صناعة الأحكام بتقاسيم -
- ١٤٠ - كتاب رسالته في مدخل الأحكام على المسائل .
- ١٤١ - كتاب رسالته في المسائل .
- ١٤٢ - كتاب رسالته في دلائل التحسين في برج السرطان .
- ١٤٣ - كتاب رسالته في قدر منفعة الاختيارات .
- ١٤٤ - كتاب رسالته في قدر منفعة الأحكام ومن الرجل المسمى منجمة باستحقاق .
- ١٤٥ - كتاب رسالته المختصرة في حدود المواليد .
- ١٤٦ - كتاب رسالته في تحويل سننى المواليد .
- ١٤٧ - كتاب رسالته في الاستدلال بالكسوفات على الحوادث .
- ١١ - كتبه الجديليات :
- ١٤٨ - كتاب رسالته في الرد على المنانية .
- ١٤٩ - كتاب رسالته في الرد على الثنوية .
- ١٥٠ - كتاب رسالته في الاحتراس من خدع السفسطائيين .
- ١٥١ - كتاب رسالته في نقض مسائل الملحدين .
- ١٥٢ - كتاب رسالته في تثبيت الرسل عليهم السلام .
- ١٥٣ - كتاب رسالته في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الثانى بالمجاز .
- ١٥٤ - كتاب رسالته في الاستطاعة وزمان كونها .
- ١٥٥ - كتاب رسالته في الرد على من زعم أن للأجرام فى هويتها فى الجوف توقفات .
- ١٥٦ - كتاب رسالته فى بطلان قول من زعم أنه جزء لا يتجزأ .
- ١٥٧ - كتاب رسالته فى أن الجسم فى أول ابداءه لا ساكن ولا متحرك .
- ١٥٨ - كتاب رسالته فى التوحيد بتفسيرات .
- ١٥٩ - كتاب رسالته فى بطلان قول من زعم أن بين الحركة الطبيعية والعرضية سكونا .
- ١٦٠ - كتاب رسالته فى جواهر الأجسام .
- ١٦١ - كتاب رسالته فى أوائل الجسم .
- ١٦٢ - كتاب رسالته فى افتراق الملل فى التوحيد وأنهم فيجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه .

- ١٦٣ - كتاب رسالته في التمجيد .
- ١٦٤ - كتاب رسالته في البرهان .

١٢ - كتبه النفسية :

- ١٦٥ - كتاب رسالته في أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الأجسام .
- ١٦٦ - كتاب رسالته في مائة الانسان والعضو الرئيسي منه .
- ١٦٧ - كتاب رسالته في خبر اجتماع الفلاسفة على الرموز العشيقية .
- ١٦٨ - كتاب رسالته فيما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس .
- ١٦٩ - كتاب رسالته في علة النوم والرؤيا وما ترمز به النفس .

١٣ - كتبه السياسية :

- ١٧٠ - كتاب رسالته الكبرى في السياسة .
- ١٧١ - كتاب رسالته في تسهيل سبل الفضائل .
- ١٧٢ - كتاب رسالته في دفع الأحزان .
- ١٧٣ - كتاب رسالته في سياسة العجاة .
- ١٧٤ - كتاب رسالته في الأخلاق .
- ١٧٥ - كتاب رسالته في التنبيه على الفضائل .
- ١٧٦ - كتاب رسالته في خبر فضيلة سقراط :
- ١٧٧ - كتاب رسالته في القباط سقراط .
- ١٧٨ - كتاب رسالته في محاوراة جوت بين سقراط وأرشيجانوس .
- ١٧٩ - كتاب رسالته في خبر موت سقراط .
- ١٨٠ - كتاب رسالته فيما جرى بين سقراط والحرايين .
- ١٨١ - كتاب رسالته في خبر العقل .

١٤ - كتبه الاحكاميات :

- ١٨٢ - كتاب رسالته في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد في الكائنات الفاسدات .

١٨٣ - كتاب رسالته في العلة التي لها قيل ان النار والهواء والماء والأرض عناصر لجميع الكائنات الفاسدة وهي وغيرها يستحيل بعضها الى بعض .

١٨٤ - كتاب رسالته في اختلاف الأزمنة التي تظهر فيها صور الكيفيات الأربع الأولى .

١٨٥ - كتاب رسالته في النسب الزمانية .

١٨٦ - كتاب رسالته في علة اختلاف أنواع السنة .

١٨٧ - كتاب رسالته في مائة الزمان والحين والدمر .

١٨٨ - كتاب رسالته في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب الأرض .

١٨٩ - كتاب رسالته في أحداث الجو .

١٩٠ - كتاب رسالته في الأثر الذي يظهر في الجو ويسمى كوكبا .

١٩١ - كتاب رسالته في كوكب الذؤابة .

١٩٢ - كتاب رسالته في الكوكب الذي ظهر ورصدته أياما حتى اضمحل .

١٩٣ - كتاب رسالته في علة البرد المسمى برد العجوز .

١٩٤ - كتاب رسالته في علة كون الضباب والأنساب المحدثه له في أوقاته .

١٩٥ - كتاب رسالته فيما رصد من الأثر العظيم في سنة اثنتين وعشرين ومائتين للهجرة .

١٥ - كنه الأبعاديات :

١٩٦ - كتاب رسالته في أبعاد مسافات الأقاليم .

١٩٧ - كتاب رسالته في المساكن .

١٩٨ - كتاب رسالته البكرى في الربيع المسكون :

١٩٩ - كتاب رسالته في أخبار أبعاد الأجرام .

٢٠٠ - كتاب رسالته في استخراج بعد مركز القمر من الأرض .

٢٠١ - كتاب رسالته في استخراج آلة عملها يستخرج لها أبعاد الأجرام .

٢٠٢ - كتاب رسالته في عمل آلة يعرف بها بعد المعاينات .

٢٠٣ - كتاب رسالته في معرفة أبعاد قُلل الجبال .

- [illegible]

٢٢٨ - كتاب رسالته في المد والجزر .

٢٢٩ - كتاب رسالته في الأجرام الهابطة .

٢٣٠ - كتاب رسالته في عمل المرايا الهابطة .

٢٣١ - كتاب رسالته في بيان الحركات في الدنيا **كتاب**

٢٣٢ - كتاب رسالته في اللفظ وهي ثلاثة أجزاء أول وثان وثالث .

٢٣٣ - كتاب رسالته في البحشيات مصور عطاردي

٢٣٤ - كتاب رسالته في الحركات في الدنيا

٢٣٥ - كتاب رسالته في الحركات في الدنيا

٢٣٦ - كتاب رسالته في الحركات في الدنيا

٢٣٧ - كتاب رسالته في قصة المتكلمين بالسكوت

٢٣٨ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق والبرق

٢٣٩ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٤٠ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٤١ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٤٢ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٤٣ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٤٤ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٤٥ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٤٦ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٤٧ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٤٨ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٤٩ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٥٠ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٥١ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

٢٥٢ - كتاب رسالته في علة البرق والبرق

فلسفة الكندي من خلال رسالته

ظهر من السريان من نقل أطرافاً من العلوم اليونانية التي كانت شائعة في العصر الهيلينستي والامتكندرائي . غير أن الكندي تبهر في جميع العلوم ، وأخاط بجميع المعارف ، وأضاف إلى ذلك رأى الاسلام ، فكان بحق فيلسوف العرب ، الذي أجمع التراث الفلسفي اليوناني في الثقافة الإسلامية فكانت بذلك الفلسفة هي النظرة الشاملة التي تربط بين جميع العلوم . وهو الذي سن للعرب سنة الاعتماد على العلوم ليتم التفلسف بعد ذلك ، كما هي الحال عند الفارابي وابن مينا وابن رشد ، الذين كانوا علماء أولاً ثم فلاسفة ثانياً .

والفلسفة عنده هي طلب الحق . وقد ذكر في رسالة الحدود والرسوم تعريفات كثيرة للفلسفة بحسب رأى القدماء من اليونانيين ، إلا أنه في رسالته إلى الملتصم بالله في الفلسفة الأولى يقول : « أن أعلى الصناعات الانسانية منزلة وأشرفها مرتبة ، صناعة الفلسفة التي حدها : علم الأشياء بحقائقها يقدر طاقة الانسان ، لأن غرض الفيلسوف في علمه احصاء الحق ، وفي عمله العمل بالحق . . . وأشرف الفلسفة واعلاها مرتبة الفلسفة الأولى : أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق » .

وإصطلاح « الحق » عند الكندي هو المحور الذي تدور عليه فلسفته . والفلسفة تطلب حقائق الأشياء هذه الحقائق الثابتة الخالدة الأبدية المتعالية عن علم المحسوسات . « والحق الأول » هو الله ، وهذا هو الاصطلاح الذي يدل به على الله في هذه الرسالة ، حيث يقول : « وعلّة الوحدة في الموحديات هو الحق الأول » . ويقول بعد ذلك : « فالواحد الحق اذن هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع » .

فإنصاية من الفلسفة معرفة الحق الأول ، المبدع . ولذلك كانت الالهيات - كما ذهب أرسطو من قبل - أشرف جزء من الفلسفة التي تسمى بالعلم الالهي . غير أن الكندي يفترق عن أرسطو الذي يجعل الله « المحرك الذي لا يتحرك » . أما الله الكندي فقد تأثر بالأفلاطونية المزوجة بالاسلام . . . فالقول بالواحد ، وبالأول مأخوذ من الأفلاطونية ، والقول بالإبداع مستمد من الاسلام ، كما سنفصل ذلك فيما بعد .

وتنقسم الفلسفة قسمين : نظرية هي الطبيعية والرياضيات وما بعد الطبيعة ، وعملية تشمل الأخلاق وتدير المنزل والسياسة ، وينقل

ابن نباته عن الكندي أن « علم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع » . وهذا الترتيب الذى يجعل الرياضيات أول العلوم الفلسفية فى التعليم ، هو الذى أثر عن بطليموس ، ونقله الكندي ، وشاع منذ ذلك الحين أن الرياضيات هى « التعليم الأول » وظل تعريف الفلسفة وتقسيمها على هذا النحو متبعاً بعد ذلك فى الفلسفة الإسلامية ، والفضل للكندى فى توجيهها هذه الوجهة .

والفلسفة الأولى هى علم « العلة الأولى » ، إذ جميع ياقى الفلسفة منطوق فى علمها . والمنهج المتبع فى الفلسفة الأولى ، أو الميتافيزيقا ، هو منطق البرهان . وظل المنطق منهج الفلسفة وآلتها التى يستخدمها فلاسفة العرب فى طلب الحقيقة .

الفلسفة والدين

والكندى أول من وجه الفلسفة الإسلامية وجهة التوفيق بينها وبين الدين . وله فى ذلك موقفان : الأول لا يميز بينهما إذ كلاهما يطلب الحق ، والثانى يجعل مرتبة الدين أسنى من الفلسفة . ولكن الدين يعتمد على الوحي ، على حين تستند الفلسفة إلى العقل . ومنهج الدين هو الإيمان بما جاء به الرسل ، وطريق الفلسفة هو المنطق . ولذلك لم يثق رجال الدين بالفلسفة والمشتغلين بها ، واتهموا الفلاسفة بالكفر .

واضطر الكندي إلى أن يرد اتهام رجال الدين بأنهم إنما يذبون عن « كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم علماء الدين . . . لأن من تجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له . فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعزى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً . لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه . واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه . فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بربوبية الله وحده ، ويلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإيثارها » .

أما المتكلمون فقد ابتدعوا اصطلاحات جديدة مثل « القسم » فقالوا ان الله « قديم » والعالم « حادث » ، أما الفلاسفة فيقولون بالأزلية بدلا من القسم .
وذهب معظم المعتزلة الى سلب الصفات عن الذات الالهية تنزيها لله ، وطلبوا للوحدانية المطلقة ، فلا يقولون « الله عالم » ولكن يقولون « الله ليس جاعلا » ، وهكذا .

وقد تأثر الكندي بالمعتزلة في سلب الصفات ، ولكنه جعل هذه الصفات منطقية ، فلسفية ، وفي ذلك يقول : « فالواحد الحق اذن لا ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو اضافة ولا موصوف بشيء من باقي المقولات ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصية ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما بقي أن يكون واحدا بالحقيقة ... فهو اذن وحدة فقط محض ، وكل واحد غيره فمتكرر » .

ونحن نرى من ذلك أن المشكلة التي يحلها الكندي ليست على أساس العلاقة بين الصفات والذات ، بل هي حمل المقولات على الجوهر الالهي ، كما يقول المناطقة ، وهو من ناحية أخرى يذهب الى أن كل شيء يمكن تعريفه بأنه يتركب من جنسه وفصله ، ما عدا الله ، اذ لا جنس له ولا فصل . فهو لذلك يتبع طريق المنطقيين ، لا طريق المتكلمين .

وأدلة الكندي على وجود الله تعتمد على مبدأ العلية ... فكل شيء يكون بعد علم لا بد له من علة في وجوده ، ولكننا لا نستطيع أن نعطي في سلسلة الأسباب الى ما لا نهاية له ، فلا بد من علة أولى ليس لها علة . وهذا البرهان أرسططاليسي ، ولكن الله عند أرسطو علة غائية ، نعني ان الله لم يحرك العالم كعلة فاعلة ، بل العالم هو الذي تحرك شوقا الى الله .

أما في فلسفة الكندي فالله - كما يردد في أكثر من موضع من رسائله - هو العلة الفاعلة . والعلة الفاعلة نوعان : احدهما العلة بالحقيقة ، وتسمى « الابداع » ، وفعلها هو الابداع من عدم ، وسائر العلل الأخرى متوسطة تنشأ عن علل أخرى . وانما تسمى عللا تشبيها لها بالفاعل الحق . وفي ذلك يقول : « فأما الباري تعالى فهو العلة الأولى لجميع المقولات : التي بتوسط ، والتي بغير توسط ، لأنه فاعل لا منفعل بته » .

وما دام العالم قد خلق يفعل الابداع بلا زمان ، فلا بد أن يكون في حاجة الى مبدع ، هو الله . وكل مخلوق فليس أبديا ما عدا الله فإنه أزلي ، أما سائر المخلوقات فانها تظهر الى الوجود ثم تفتني ، مما هو واضح من أمر المحسوسات الجسمانية الدائمة التغير والجريان والتبدل . والحال

كذلك فى العالم بأسره بما فيه من أجرام سماوية ، وكلّيات معقولة مثل
الاجتناس والأنواع ، فانها غير أزلية ، لأنها متناهية ومركبة . وكل شىء
له نهاية فى الزمان وحد فى المكان ، فليس أزليا . ولذلك كانت فكرة
اللانهاية فى غاية الأهمية فى مذهب الكندى ، وعلى أساسها يبرهن على
فناء العالم ، وأله مخلوق ، لأنه متناه .

ويسوق الكندى دليلا آخر على وجود الله يستمدّه من النظام المثبوت
فى العالم « فان فى نظم هذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ،
واقتياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر
الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال
كل زائل . . . لأعظم دلالة على اتقن تدبير ، ومع كل تدبير مدبر ، وعلى
أحكم حكمة ، ومع كل حكمة حكيم » .

أما المخلوقات فانها فى احتياج دائم الى الله ، لأن « الواحد الحق
هو الأول المبدع المسك كل ما أيدع ، فلا يخلو شىء من امساكه وقوته
الا عاد ودثر » .

العالم

أثار أرسطو ثائرة أصحاب الأديان السماوية لقوله بقدم العالم .
فإنه عنده لم يخلق العالم ، بل هو قديم قدم الله ، أزلى مثله . وتتصل
مشكلة القدم بمشكلة الزمان أوثق الاتصال ، فالزمان أزلى لأن حركة العالم
دائرية لا أول لها ولا آخر ، أما المكان فنهائى والعالم متناه . وقد هوجم
ابن سينا بوجه خاص لقوله بقدم العالم . أما الكندى فالعالم عنده ليس
أزليا ، لأن الزمان ليس أزليا . وقد حل هذه المشكلة على أساس رياضى
من البحث فى النهاية واللانهاية .

فالأجسام المحسوسة مركبة من مادة وصورة ، وتتحرك فى زمان
وتنتقل فى مكان . فالمادة والصورة والحركة والزمان والمكان هى الجواهر
الخمسة الموجودة فى كل جسم طبيعى . واذ قد ربط الكندى بين الزمان
والمكان فيترتب على ذلك أن الزمان متناه ما دام المكان متناهيا ، وما دامت
الأجسام متناهية . وليس الزمان هو الحركة ، انه عدد الحركة ، اذ ليس
الزمان سوى المتقدم والمتأخر ، انه اتصال الآتات . والزمان مقدار ،
كمية ، ولكنه ليس من الكم المنفصل كالعدد الذى نعدّه ونقول ١ ، ٢ ،
٣ ، ٤ . . الخ . بل هو من الكم المتصل ، انه الآتات المتصلة بين
الماضى والمستقبل .

٤ - العقل الموجود بالفعل ، ولكن صاحبه يؤدي به مهمته ، مثل الكاتب الذي يعرض الكتابة ويمسك بالقلم ويكتب بالفعل . والكندى يسمى هذا العقل « الثانى » ، أى الدرجة الثانية من الفعل .

هذه الرسالة فى العقل على صغر حجمها ، ترجمت الى اللغة اللاتينية ، وأثرت فى أوروبا تأثيرا بالغا ، كما أثرت فى الفارابى ثم ابن سينا وسائر فلاسفة المسلمين الذين خاضوا فى نظرية المعرفة ، وحاولوا حل مشكلة اتصال عقولنا بالمعقولات الخارجة عنا ، والموجودة فى الصور الكلية التى تقوم الأشياء المحسوسة على أساسها ، ما دام كل جسم طبيعى يتكون من هوى وصورة . أو مشكلة اتصال عقولنا ، أو الكليات التى كان يعتقد بعض الفلاسفة فى وجودها فى عالم المثل والمعقولات خارج الأشياء .

فالكندى هو المهد للفلسفة الاسلامية طريقها الذى سلكته فيما بعد على يد خلفه العظيم ، الفارابى الذى سماه العرب بالمعلم الثانى . ولقد استطاع الكندى ، أول فيلسوف مسلم ، أن ينتزع الفلسفة من أربابها وأن يخلق جيلا من التلاميذ وأصبح أحدهم رئيسا لمدرسة فى بغداد . وأم يكن تلامذته كثيرين ، ومن أجل ذلك لم يشتهر فى العالم الاسلامى شهرته فى العالم الأوروبى . ومن أبرز تلامذته ابن كرتيب ، وأحمد بن الطيب البرخسى ، وأبو زيد البلخى ، ويسمى مايرهوف هؤلاء الثلاثة : « الجيل الثانى من الفلاسفة المسلمين » . أما الذى كان صاحب مدرسة فى بغداد ، فهو أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين ابن إبراهيم بن يزيد بن كرتيب الكاتب .

لم يكن الكندى فيلسوف الحضارة الاسلامية بمعنى الاحاطة بجميع العلوم والفنون ، وبمعنى اشاعة هذه الحضارة بطريق تعليمى فقط ، بل بمعنى اخضاع هذه الحضارة للقيم الدينية والأخلاقية كذلك ، فقد رأينا أن الحضارة تأخذ بالنافع وبالجميل ، والجميل عندهم يجمع بين الجمال والخير ، ولا يقتصر على الجمال الاستطائقي فقط . وكان العرب يقولون : هذا يجمل بك ، بمعنى الأليق والأفضل .

ان الحضارة اذا تقدمت فى الماديات ونواحي العمران دون أن تعتمد على أساس من الدين المستقيم والخلق القويم ، لا جرم تكون سريعة الانهيار . وقد استمرت الحضارة الاسلامية مزدهرة عالية أكثر من عشرة قرون من الزمان ، بفضل تمسكها بهذا الجانب الدينى الخلقى ، فجمعت بين المادية والروحانية . وكان الكندى حريصا ، كما رأينا على تقديم هذا المثل الأعلى الروحانى فى كل رسالة يكتبها ، حتى لو كانت فى العلوم الفلسفية البحتة ، أو الرياضية ، أو الطبيعية . فهو حريص على تثبيت الوجدانية ، واقامة الأدلة على أن الله هو الخالق المبدع المدبر ، المسك

كل ما أبدع بتمام حكمته ، وعلى تثبيت دلائل النبوة واعلاء شأن الرسل ،
وبيان فضلهم على الفلاسفة الذين يتبعون المنطق الانساني المؤيد بالاقبيسة
والبراهين . لأن علم الرسل عليهم السلام مستمد بالوحى من العلم
الربانى .

ولم يكن حرص الكندى على بيان منزلة الأخلاق الفاضلة فى رقى
الحضارة وبقاء العمران بأقل من حرصه على بيان منزلة الدين . وقد
ألف فى الأخلاق كتباً مستقلة ، لم تصل إلينا مع الأسف ، ولكنه الحق
الأخلاق بمباحث النفس ، وبين كيف يفضى العلم بالنفس الى تهذيب
الأخلاق .

والأخلاق عنده اصلاح النفس بتحكيم العقل فى القوتين الحيوانيتين
فى الانسان ، وهما الشهوة والغضب واذا كان هذا المبدأ الأخلاقى يونانياً ،
وهو الذى أثر عن سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فقد وفق الكندى بينه
وبين تعاليم الاسلام الخلقية التى تعتمد أساساً على الدين ، وما أمر به
الله فى كتابه من تقوى . ويلوح أن هذا المنهج الجديد فى بحث الأخلاق عند
المسلمين ، والذى يوفق بين الأخلاق الاسلامية كما وردت فى القرآن
والسنة ، وبين الأخلاق اليونانية ، هو الذى سلكه فيما بعد علماء الأخلاق
وفلاسفتهم ، كما فعل ابن مسكويه فى « تهذيب الأخلاق » .

صفوة القول : كان الكندى ، فيلسوف العرب ، مسجلاً للحضارة
الاسلامية فى زمانه ، وكان كذلك راسماً خطوطها العامة التى ينبغى أن
تسير عليها فى المستقبل .

فهو الذى صنف الفلسفة الى نظرية وعملية ، وأن النظرية تشمل
الرياضيات والطبيعات وما بعد الطبيعات وجرى هذا التقسيم عند
الفلاسفة الاسلاميين فيما بعد .

وهو الذى ثبت دعائم الفلسفة ، ودافع عنها ، وبين فضلها ، وأشاعها
فى الثقافة العربية ، واستمرت لعدة قرون من الزمان .

وهو الذى وفق بين الدين والفلسفة ، أو بين النقل والعقل ، فحدد
معالم هذه المشكلة ، ورسم طريق حلها بما يرضى الدين ويقنع العقل .
وهو الذى جعل الفلسفة الاسلامية اللسان الناطق بالحضارة
العربية .

فلا غرابة بعد هذا كله أن يسمى : « فيلسوف العرب » .

الإمتاع والمؤانسة

أبو حيان التوحيدى

٩٨٠ م

« أبو حيان التوحيدى فيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفة • فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء ، وفصاحة ، وفطنة ، ومكنة » •
هكذا كان يقول عنه ياقوت الحموى •

أما آدم متز فيقول عنه فى كتابه « الحضارة العربية فى القرن الرابع عشر » : « ربما كان التوحيدى أعظم كتاب النثر العربى على الإطلاق » •



عصر أبى حيان التوحيدى

انحطت الدولة العباسية فى أواخر القرن الثالث للهجرة ، وانقسمت الى دويلات صغيرة آل أمرها الى جماعات من متغلبى الأعاجم كالأتراك والفرس والديلم ، فجرد الخليفة العباسى من كل سلطة فعلية ، وأصبحت المملكة الاسلامية ميدانا للأهوال والمآسى •

والقرن الرابع الذى عاش فيه أبو حيان التوحيدى أو الذى عاشه أبو حيان التوحيدى من سنة ٣١٠ هـ الى سنة ٤١٤ هـ ، كان أعجوبة الأعاجيب فى انقسام الملك وانتشار الفوضى وذيوع الفتنة والاضطراب والعبت بسلطات الخلفاء والتحكم فى مصائرهم ، على ما يحلو للمهيمن المتسلط من الولاة والحكام •

ازاء هذا الانحطاط السياسى كنت تجد رقيا فى الحياة العقلية ، فكان العلوم والفنون لا ترقى الا فى عصور الفوضى والاضطراب ، فقد نتج عن تفكك الدولة العباسية أن عمد أمراء الدول الصغيرة ، سواء لأسباب سياسية أو بدافع حب الظهور ، أو الإبقاء على تقاليد بغداد ابان مجدها - الى تشجيع العلماء ، وتقريب الفئة الممتازة من الأدباء والشعراء ، والعطف عليهم ، وبعد أن كان نصير العلم الخليفة ، أو وزيره أو بعض عماله فى بلد واحد ، أصبح نصراؤه فى هذا العصر عدة ملوك وأمراء ووزراء فى أشهر مدن العالم الاسلامى ، فغدا كل قطر من أقطار المملكة مركزا مهما من مراكز الثقافة العربية ، واستمرت الحركة العلمية التى ظهرت زمن المأمون فى سيرها المطرد ، وظل العرب عاكفين على الافادة من التراث الضخم الذى خلفته جهود العلماء والمترجمين فى العصور السابقة •

وعلى الرغم من أن بنى بويه كانوا جماعة من شيعة الفرس . ومن أن « العناصر العربية في عهدهم كانت معرضة لغلبة التيار الفارسي » ، فإن أعجميتهم لم تحل دون تشجيع اللسان العربي ، فقد كان كثيرون من البويهيين ووزرائهم على جانب من الثقافة ، حتى أصبح أساس الاختيار للوزارة عندهم شيئين : « القدرة الادارية والقدرة البلاغية » ، ومن أشهر هؤلاء الوزراء ابن العميد ، وأكتب أهل زمانه ، والصاحب بن عباد ، وهو الذى جعل داره مجسدا لطوائف الكتاب المنشئين والقراء المتكلمين ، ولقد وصف التوحيدى مجلسه فقال : « وهل عند ابن عباد الا أصحاب الجدل الذين يشغبون ويحققون ويتصايحون والوزير المهلبى الذى كان « غاية فى الأدب والمحبة لأهله » ، وبهاء الدولة أبو نصر سابور بن أردشير صاحب دار العلم فى بغداد ، وابن سعدان ، وزير صمصام الدولة وهو القائل يفخر بأهل مجلسه على زميليه المهلبى وابن العميد : « والله ما لهذه الجماعة بالعراق شكل ولا نظير ، وانهم لأعيان أهل الفضل ، وسادة ذوى العقل ، واذا خلا العراق منهم فرقن على الحكمة المروية ، والأدب المتهادن ، لتظر أن جميع ندماء المهلبى يفون بواحد من هؤلاء . أو تقدر أن جميع أصحاب ابن العميد يشبهون أقل واحد منهم » .

كان من جراء هذه العوامل نبوغ كثيرين من العلماء والأدباء والفلاسفة والفقهاء والمفسرين والمحدثين وأصحاب المذاهب المتصوفة ، وأصبحت مدن كثيرة فى العراق وفارس مراكز للحركات العلمية كبغداد والبصرة والكوفة فى العراق ، والرى وأصفهان وشيراز وسيراف فى فارس ، على أن بغداد - على ما انتابها من ضعف وتضاؤل مركزها السياسى - ظلت العاصمة بمعنى الكلمة الحقيقى ، وآية ذلك « أن جميع الحركات الروحية فى مملكة الاسلام كانت تتلاطم أمواجهها فى بغداد » ، وكان فيها لجميع المذاهب أنصار ، .

كانت الحالة الاجتماعية فى أواخر القرن الثالث شبيهة بالحالة السياسية ، فقد أعقب فقدان الاستقرار السياسى فساد فى الوضعين الاجتماعى والاقتصادى وتباعد فى الطبقات الشعبية ، وسوء توزيع للثروة العامة فعكف فريق من الرؤساء والأغنياء - كما هى الحال فى عصور الفوضى السياسية - على الترف والبذخ واللهو ، وحرم أفراد الشعب حتى المفكرون منهم القوت الضرورى ، وقد أورد التوحيدى أمثلة عن حالة البؤس التى انحدر اليها زملاؤه المفكرون والأدباء فقد كان أبو سليمان المنطقى السجستانى ، سيد علماء عصره « بحاجة ماسة الى رغيف » ، وحوله وقوته قد عجزوا عن أجره مسكنه ووجبة غذائه وعشائه ، ، وكان أبو سعيد السيرافى « عالم العالم ، وشيخ الدنيا ، ومقنع أهل الأرض » ، على حد قول

تلميذه التوحيدى « ينسخ فى اليوم عشر ورقات عشرة دراهم ليعيش » ،
 وكان الفيلسوف يحيى بن عدى « يكتب فى اليوم واللييلة مائة ورقة وأكثر » ،
 وكان المعافى بن زكريا النهراوى ذا « أنسة بسائر العلوم » شاهده تلميذه .
 التوحيدى فى جامع الرصافة « وقد نام مستدبر الشمس فى يوم شات و به
 من أثر الفقر والبؤس أمر عظيم ، مع غزارة علمه ، واتساع أدبه ، وفضله
 المشهور » ، وكان أبو بكر القومسى الفيلسوف من الضر والفاقة على جانب
 عظيم ، وهو القائل عن نفسه : « ما ظننت أن الدنيا ونكدها تبلغ من انسان
 ما بلغ منى ، ان قصدت دجلة لاغتسل منها نضب ماؤها ، وان خرجت
 الى القفار لأتيم بالصعيد عاد صلدا أملس » ، الى غير ذلك من الأمثلة التى
 ذخرت بها كتب التراجم .

تأثرت الآداب والفنون بهذه الحالة الاقتصادية السيئة فتجمع الادباء
 فى قصور الخلفاء والأمراء طلبا للرزق ، وكان جل هم أحدهم الاتصال
 بوزير أو أمير ينسى بقربه الفاقة والعوز ، وكانت حياة الأديب تجرى فى
 جو تسوده الدسائس والمؤامرات والتناحر والتملق ، فبعد الأديب عن
 المثالية ، وحصرت رسالته فى الفوز بالمجد والثروة والشهرة من أقرب
 سبيل ، ولذا جف ينبوع العاطفة الصادقة ، وغلب على الأدب التكلف
 والمبالغة المنافية للذوق والعقل ، وتلون بلون التسسول والتضرع
 والاستعطاف حتى صرنا نرى أديبا كبيرا كالتوحيدى يخاطب أبا الوفاء
 المهندس معتذرا بقوله : « أنا سامع مطيع ، وخادم شكور ، مثلك يعفو
 ويصفح ، وأنت مولى وأنا عبد ، وأنت آمر وأنا مؤتمر ... أنا أدعك
 وأبعدا على ؟ وأرقد وأنت ماقت لى ؟ وأجد حس نعمة أنت وهبتها الى ؟
 وألذ عيشا أنت أذقتنى حلاوته ؟ أنسى أياديك وهى طوق رقبتى ، وتجاه
 عينى ، وحشنى نفسى ، وراحة حلمى ، وزاد حياتى ، ومادة روحى ؟ » .
 أو كما كتب الى الوزير ابن العميد مستعطيا : « أصلح أديبى فقد حلم ،
 وجلد شبابى فقد هرم ، وأنطق لسانى فى اصطناعى ، فقد شردت صحائف
 التجرع عند انتجاعى ، ورش عظمى فقد براه الزمان ، واكس جلدى فقد
 عراه الحدثان » ولذلك « اذا أحصيت الأدب الذى قيل فى المديح رجعت
 كفته على الأدب الذى قيل لباحث نفسانى » .

وشىء آخر نتج عن فساد الحياة الاقتصادية نجد صداه فى الأدب .
 وهو أن أصحاب السلطان عمدوا الى الاعتداء على الرعية ومصادرة الأموال .
 سندا لخاجاتهم الاصرافية الى المال ، مما دعا الناس - دفعا للشر عن
 أنفسهم - الى الظهور بمظهر الفاقة ، فمدحوا الفقر وذموا الغنى ، وسرت
 فيهم روح الكآبة ، وذم الزمان وأهله ، والشكوى من الظلم ، فقويت نزعة
 التصوف والتوكل فأحدثت تيارات فكرية نراها ماثلة فى أدب هذا العصر
 عامة ، وفى أدب التوحيدى بصورة خاصة .

حياة أبي حيان التوحيدى

فى هذه الفترة من الزمن عاش أبو حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى ، وتكاد حياته تكون مجهولة ، اذ لم يصلنا من أخباره الا النزر اليسير ، حتى ان ياقوتا الرومى ، وهو المعروف بسعة الاطلاع والبحث والتنقيب عجب من أن أحدا « لم يذكر التوحيدى فى كتاب ، ولا ذمجه ضمن خطاب ، فلم نعرف شيئا عن أصله ونشأته ومكان ولادته ، حتى ان آراء المؤرخين - ومنهم ياقوت - فى هذا السبيل جد متضاربة فمن قائل انه بغدادى ، ومن قائل انه شيرازى أو نيسابورى ، أو واسطى ، ويقول الذهبى انه « نزيل نواحي فارس » دون تعيين الزمان والمكان . واذا ما تقصينا جميع ما قيل عن التوحيدى ، وأحصينا ما تفرق من أخباره أمكننا القول انه ولد فى بغداد حوالى سنة ٣١٠ هـ من أبوين فقيرين ، اذ كان أبوه يبيع نوعا من التمر يقال له التوحيد ، وقد استنتجنا تاريخ ولادته من مصدرين :

أولهما : كتاب أرسله التوحيدى نفسه الى القاضى أبى سهل بن محمد سنة ٤٠٠ هـ يقول فيه انه بلغ عشر التسعين .

وثانيهما : « كتاب المقابسات » الذى ألفه سنة ٣٦٠ هـ وكان عمره يومذاك خمسين عاما بدليل قوله : « وما يرجو المرء بعد الالتفاف الى خمسين حجة ، وقد أضاع أكثرها ، وقصر فى باقيها » .

يقول مرجليوث فى « دائرة المعارف الاسلامية » ان التوحيدى صرف القسم الأكبر من حياته فى بغداد ، حيث درس النحو على أبى سعيد السيرافى (٢٤٨ - ٣٦٧) ، ويظهر لنا أن أثر أبى سعيد فى تلميذه يتعدى النحو الى غيره من العلوم والمعارف والأفكار والآراء ، فأبو سعيد عالم فذ شارك بكافة أنواع المعرفة فى عصره مشاركة واسعة ومتينة ، فقد « أفتى فى جامع الرصافة خمسين سنة على مذهب أبى حنيفة ، فما وجد له خطأ ، ولا عثر له على زلة » ، وكان يدرس القرآن والقراءات ، وعلوم القرآن والنحو والفقه والقراءات والحساب والكلام والبلاغة والشعر والعروض والقوافى ، حتى تعدت شهرته بغداد الى أطراف البلاد ، صار يستفتى فى عدة قضايا دينية ولغوية وأدبية ، وكان أعلم الناس بنحو البصريين وهو الذى يتصدى لشرح كتاب سيبويه ، وبسط علم النحو حتى قال ابنه يوسف : « وضع أبى النحو فى المزايل فى الاقناع » يريد أنه سهله حتى لا يحتاج الى مفسر . وكان السيرافى على مذهب المعتزلة « ولم يظهر منه شيء » ، وكان على جانب عظيم من التدين والورع والصلاح والتقوى وعلو النفس ، والتعفف عن الدنيا ، وصفه تلميذه التوحيدى فقال : « ... كان عابدا ، خاشعا ، له دأب بالنهار من القراءة والخشوع ، وورد بالليل من

القيام والخضوع ، صام أربعين سنة الدهر كله ، . ويقول أبو سعيد المدائني : « ما قرئ على أبي سعيد ذكر الموت والقبر والبعث والنشور والحساب والجنة والنار والوعد والوعيد والعقاب والمجازاة والثواب والانذار والاعذار وذم الدنيا وتقلبها بأهلها وتغيرها على أبنائها إلا ويكي منها وجزع عندها ، وربما نقص عليه يومه وليته ، وامتنع من عاداته في الأكل والشرب » .

ان من يتدبر نفسية التوحیدی ، ويطلع على آرائه الأدبية وأفكاره الفلسفية يظهر له انعكاس آراء السيرافي وأفكاره في عقلية تلميذه ، ويندر أن نجد أستاذا ومريدا تشابها في الفكر والعاطفة ، فخصص الثاني لشخصية الأول القوية ، كما نجد ذلك عند السيرافي والتوحیدی ، فأبو سعيد في نظر تلميذه « عالم العالم ، وشيخ الدنيا ، ومقنع أهل الأرض » . ويعتقد لويس ماسينيون أن أبا سعيد السيرافي « علم تلميذه في سن مبكرة أسرار علم التصوف » حتى صار التوحیدی شيخا في الصوفية ، كما يقول ياقوت . وان من يتتبع دراسة عناصر هذا التأثير وبواعثه ، يجد أن التوحیدی مدين للسيرافي بنشأته العلمية وتهذيبه الروحي ، ونجد هذا التأثير أين ما يكون في نزعتي التقشف والتوكل اللتين تعدان من أسس المثل الصوفية .

وهناك أستاذ آخر ، كان له أثر في تكييف شخصية التوحیدی الفكرية وهو علي بن عيسى الرمانی (٢٩٦ - ٣٨٤) ، وهو من أئمة اللغة والأدب « جمع بين علم الكلام والعربية » ، ويعد في « طبقة أبي علي الفارسي وأبي سعيد السيرافي » وكان مشاركا في جميع العلوم ، نستدل على ذلك من الثبت الذي أورده ياقوت لتصانيفه المتنوعة ، إلا أن الرمانی كان أميل للنحو والمنطق منه إلى بقية العلوم ، حتى أنه كان « يمزج النحو بالمنطق » ، فيبلغ حد الغموض والتعمية ، حتى قال أبو علي الفارسي عنه : « ان كان النحو ما يقول الرمانی فليس معنا منه شيء ، وان كان النحو ما نقوله فليس معه شيء » . وكان يقال : « النحويون في زماننا ثلاثة : واحد لا يفهم كلامه وهو الرمانی ، وواحد يفهم بعض كلامه وهو أبو الفارسي ، وواحد يفهم جميع كلامه بلا أستاذ وهو السيرافي » ، ولعل هذا الغموض ناتج عن ميل الرمانی للانفراد بطريقة تخالف « الطريقة المتبعة من علم واضح المنطق » . وإذا استثنينا النحو نجد أن للرمانی أثرا في تخريج تلميذه التوحیدی في علم الكلام ، وتنشئته من الناحية العقلية والمنطقية ، فقد كان الرمانی متكلماً على طريقة المعتزلة « لم ير قط مثله علماً بالنحو » ، وغزارة في الكلام ، وبصراً بالمقالات وإيضاحاً للمشكل مع تآله وتنزه ودين ويقين وفصاحة وفقاهة وعفافة ونظافة . . .

وتلقى التوحیدی الفقه الشافعي على القاضي أبي حامد المروروزي .

المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، ويعده ابن خلكان من أئمة الفقه الذي « لا يشق غباره فيه » ، وكان التوحيدى كثير الملازمة لمجالس أبي حامد والنقل عنه والرواية لأخباره كما يدل على ذلك كتاب « البصائر والفخائر » ، وقد علل التوحيدى تعلقه بأستاذه بقوله : « وانما أولع بذكر ما يقوله هذا الرجل لأنه أنبل من شاهدته في عمري ، وكان بحرا يتدفق حفظا للسير ، وقياما بالأخبار ، واستنباطا للمعاني ، وثباتا على الجدل ، وصبرا على الخصام » .

ودرس الفقه الشافعى على أبي بكر محمد بن على القفال بن اسماعيل الشاشى المتوفى سنة ٣٦٥ هـ ، وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء ، وكان « فقيها محدثا أصوليا لغويا شاعرا » ودرس الفقه الشافعى على القاضى أبى الفرج المعافى بن زكريا النهروانى (٢٠٥ - ٣٩٠) ، وكان أعلم الناس بفقه مذهب الطبرى ونصرته والدفاع عنه قيل له الجريرى ، وكان أبو الفرج فقيها ، أديبا ، شاعرا له « أنسة بسائر العلوم » وكان أهل زمانه يقولون عنه : اذا حضر القاضى أبو الفرج ، فقد حضرت العلوم كلها ، وكان « فى نهاية الذكاء ، وحسن الحفظ ، وسرعة الخاطر فى الجوابات » .

ودرس التوحيدى الفلسفة والمنطق على عالمين عظيمين ، انتهت اليهما رئاسة أصحاب هذين العلمين وهما يحيى بن عدى المتوفى سنة ٣٦٤ هـ وأبو سليمان المنطقى السجستانى المتوفى بعد عام ٣٩١ هـ .

أما أبو زكريا يحيى بن عدى ، فهو فيلسوف نصرانى من أشهر فلاذينه أبو بشر متى بن يونس القنائى والفيلسوف أبو نصر الفارابى ، ومن المتضلعين فى علم المنطق حتى انتهت اليه « رئاسة أهل المنطق فى زمانه وكانت فعالية يحيى بن عدى منصرفة الى ناحيتين : ترجمة كتب أرسطو من السريانية الى العربية والتوفر على دراستها ، وتلخيص تصانيف أستاذه الفارابى وشرح فلسفته ، وكان ميالا للجدل « يعتمد على المنطق فى اثبات الحقائق والعقائد » ونحن نعلم أن التوحيدى واخوانه درسوا الفلسفة اليونانية فى الكتب المترجمة ، ولا شك فى أنه أفاد من دروس يحيى بن عدى ، والتي نجد وصفها فى كتاب « المقابيات » .

وأما أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى فهو تلميذ أبى بشر متى ابن يونس القنائى ويحيى بن عدى ، ومن أعظم علماء المنطق ، والمطلعين على دقائقه وأسراره ، ومصنف كتاب « صوان الحكمة » ، وكان أبو سليمان أعور ، وبه وضع ، فكان ذلك سبب انقطاعه عن الناس ولزومه منزله فلا يأتیه الا مستفيد أو طالب ، فقصده الرؤساء والأجلاء ، وكان علماء عصره يجتمعون حوله لمناظرته حتى غدا منزله « مقبلا لأهل

إنعلوم القديمة « وله : نظر في الأدب والشعر » ، ويظهر أن التوحيدى كان كثير الملازمة لأستاذه السجستاني حتى عدّه القفطى « أحد أصحابه المعتصمين به » وعده ابن سعدان « جاره ومعاشره ولصيقه وملازمه وقافى خطوه وأثره » وحافظ غاية خبرة « ، ولا أدل على صحة هذا القول من أن أغلب المحاورات والمناظرات التى ألف التوحيدى منها كتاب « المقابسات » ، هى من أحاديث ومذكرات وآراء أبى سليمان السجستاني وقد يلغ من شدة ملازمته لأبى سليمان أن توهم القفطى بأن التوحيدى كان « يفشى مجالس الرؤساء » ، ويطلع على الأخبار لينقلها الى أستاذه ، وأنه لأجله ألف كتاب « الامتاع والمؤانسة » .

وهناك شيوخ آخرون قرأ عليهم التوحيدى كان أثرهم فيه أقل وضوحا ممن تقدم ذكرهم أمثال أبى محمد جعفر الخلدى وكان « رئيسا من رؤساء المتصوفة وورعا زاهدا » ، وأبى الحسين محمد بن أحمد بن اسماعيل ابن سمعون (٣٠٠ - ٣٨٧) وكان وحيد عصره فى الكلام على الخواطر ، وحسن الوعظ ، وحلاوة الاشارة ، ولطف العبارة « ، وكان يقال له « الناطق بالحكمة » ، وغيرهما .

وهكذا فقد أتيج للتوحيدى أن يتصل بأكبر علماء عصره ، ومفكرى زمانه مما أكسبه ثقافة موسوعية نرى أثرها فيما وصل إلينا من آثاره .

١ - آثار أبي حيان التوحيدى

لم تبق يد الحدثان من آثار التوحيدى الا النزر القليل . وقد أورد ياقوت فى معجمه ثبت كتب التوحيدى فبلغت سبعة عشر كتابا ، وبالرغم من أن هذا الثبت لم يستوف جميع آثار التوحيدى فقد صار عمدة لجميع من ذكروا هذه الآثار ، ومن المعلوم أن التوحيدى أحرق فى أواخر حياته كتبه ، ولا ندرى هل كان فقدان أكثر آثاره ناتجا عن الفعلة ، غير أن السيوطى وطاش كبرى زاده يعتقدان « أن النسخ الموجودة الآن من تصانيفه كتبت عنه فى حياته ، وخرجت من قبل حرقها » .

ومهما يكن من أمر ، فإن ما تبقى من آثاره يدل على حياة فكرية خصبة ، وفعالية وافرة فى التأليف .

(١) الآثار الأدبية

« الامتاع والمؤانسة » : والذى نحن بصدده فى ثلاثة أجزاء صدرت بالتوالى سنة ١٩٣٩ - ١٩٤٢ - ١٩٤٤ بالقاهرة وهو من أهم كتب التوحيدى وأجلها خطرا ، تولى طبعه وتحقيقه الأستاذان د . أحمد أمين وأحمد الزين . هو كتاب يتضمن أحاديث شتى سامر بها التوحيدى الوزير البويهى ابن العارض .

وفى كتاب الامتاع وثيقتان نفستان انفرد التوحيدى فى إيرادهما : الأولى وصف المناظرة التى جرت فى بغداد عام ٣٢٦ هـ بحضور الوزير ابن الفرات اليونانى والنحوى العربى ، والثانية الفصل المتعلق باخوان الصفاء وهو الذى ألقى ضوءا عن هذه الجمعية السرية ، وأصبح أصلا اعتمد عليه كل من كتب اخوان الصفاء كالقفطى وابن العبرى . هذا وكتاب الامتاع والمؤانسة مصدر ثمين لدراسة أدب التوحيدى من جهة والحياة الفكرية والاجتماعية زمن بنى بويه من جهة أخرى ، ولا نجد أبلغ من عبارة القفطى فى وصفه حين قال : « هو كتاب ممتع على الحقيقة لمن له مشاركة فى فنون العلم ، فانه خاض كل بحر ، وغاص كل لجة » .

* « الصداقة والصديق » :

طبع للمرة الأولى في استانبول عام ١٣٠١ هـ في مطبعة الجوائب
لصاحبها أحمد فارس الشدياق ، ثم من القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ تحت
عنوان : الأدب والانشاء في الصداقة والصديق .

جمع فيه التوحيدى أكثر ما قيل في الصداقة والصديق شعرا ونثرا ،
لأناس معروفين ومجهولين منذ عصر الجاهلية الى عهد المؤلف . وقد حدد
التوحيدى غايته في وضع الكتاب بقوله : « سمع منى في وقت بمدينة
السلام كلام في الصداقة ، والعشرة والمؤاخاة والآلفة وما يلحق بها من
الرعاية والحفاظ والوفاء والمساعدة والنصيحة والبذل والمواساة والجلود
والتكرم مما قد ارتفع رسمه بين الناس ، وغص أثره عند العام والخاص ،
وسئلت اثباته ففعلت ، ووصلت ذلك بجملته مما قال أهل الفضل والحكمة
وأصحاب الديانة والمروءة ، ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد
منها ، وينتفع بها في المعاش والمعاد » .

* « الهوامل والشسوامل » : ذكره التوحيدى في المقابسات
(مقابلة ٧) وطبعه الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر في القاهرة
سنة ١٩٥١ . والكتاب عبارة عن أسئلة في موضوعات أدبية واجتماعية
وفلسفية وأخلاقية ونفسية ولغوية وجهها التوحيدى الى مسكويه فأجاب
هذا ، ولا شك في أن نصيب مسكويه من الكتاب أكبر وأوفى من نصيب
التوحيدى .

* « بصائر القدماء وسرائر الحكماء » : (المعروف بالبصائر
والذخائر) . مخطوط محفوظ في مكتبة فاتح باستانبول مؤرخ سنة
٦١٣ هـ ، في خمسة أجزاء وهناك نسختان للجزئين الأولين محفوظتان
الأولى في مكتبة جون ريلان بمانشستر مؤرخة سنة ٦٠٢ هـ و الثانية في
مكتبة جامعة كامبردج مؤرخة سنة ١١١٧ هـ :

كتاب ضخيم في عشرة أجزاء ألفه التوحيدى بين عامي ٣٥٠
و ٣٦٥ هـ ، وهو ثمرة عمل خمسة عشر عاما ، أودعه التوحيدى ما رآه
وسمعه وحفظه في المجالس والدروس التي كان يحضرها ، والكتب التي
قرأها فهو كما يقول : ثمرة العمر ، وزينة الأيام ، ووديعة التجارب .

وللتوحيدى ميزة أخرى في كتابه يجب اثباتها وهي أمانته العلمية
وحرصه على التحقيق ونقل الكلام الصحيح وما أكثر ما يمر القارئ في
تضاعيفه بأمثال هذه الجمل : « هكذا حفظته من المجالس » ، أو « وقد
حفظت من غير معرفة ثم سألت العلماء فوضع الجواب » ، وفي مكان آخر :

« سألت رجلا كان يتعاطى هذا النمط » ، أو مثل هذا العبارة « وهذا كله سماع بعد تحكيك ومدارسة وتصحيح ومقابلة » .

وللكتاب قيمة في الكشف عن محصل مطالعة التوحيدى وتجاريه ، وعن اتجاه نواحي الثقافة عنده وفي المجالس التى كان يرأسها أساتذته وأرباب المعرفة في زمنه أمثال أبى المرورزوى والسيرافى وغيرهم .

* ذم الوزيرين : (٤١)

رسالة مفقودة ، ذكر منها ياقوت مقاطع في ترجمة الصاحب بن عباد ، وأحمد بن محمد بن ثوابه الكاتب « ويعتقد مرجليوث أن هذه الرسالة محفوظة بالقسطنطينية وأن مطبعة الجوائب وعدت بنشره » .

* « النسوادر » :

كتاب مفقود ، ذكره التوحيدى نفسه في المقابسات .

* « تقرىظ الجاحظ » :

وردت منه مقتطفات في معجم الأدباء في ترجمة أحمد بن داود الدينورى وأبى سعيد السيرافى .

* « رسالة الحنين الى الأوطان » :

ذكرها صاحب معجم الأدباء .

* « رسالة في علم الكتابة » :

نشرها الدكتور ابراهيم الكيلانى ضمن مجموع « ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى » .

وتعتبر هذه الرسالة من أمتع وأقدم ما نشر عن الخطوط العربية وقواعدها وأنواعها ، وكان التوحيدى بحكم مهنة الكتابة والوراقة معنيا بهذه الصناعة مطلقا على دقائقها وأسرارها .

(ب) الآثار الفلسفية

* « المقابسات » :

طبع هذا الكتاب للمرة الأولى طبعتين حجريتين في بومباي سنة ١٣٠٥ و ١٣٠٦ هـ ، على يد ميرزا محمد ثم أعيد طبعه في مصر سنة ١٩٢٩ طبعة سقيمة ملأى بالأخطاء ، وفي المكتبة الخالدية بالقدس مخطوطة كاملة

للمقابسات . يرجع عهدا الى القرن السادس الهجرى ، وفي دار الكتب الظاهرية بدمشق قطعة نفيسة من المقابسات يرجع انها من عصر المؤلف .
يحتوى الكتاب على ١٠٦ مقابسات تختلف طولا وقصرا ، وتبحث كل واحدة منها فى موضوع مستقل ، وهو عبارة عن مجموعة محاضر سريعة متقطعة للجلسات التى كان يعقدها جماعة من العلماء على رأسهم يحيى ابن عدى النصرانى ، وأبو سليمان السجستاني المنطقى سواء فى دار الوزير ابن العارض أم فى سوق الوراقين بباب الطاقة تجاه باب البصرة ، أم فى دور تلاميذ السجستاني نفسه ، وكن يحضر هذه المجالس جماعات من مختلفى الأجناس والمشارب والعقائد والملل والنحل ، فيهم الفلاسفة والأطباء ، والرياضيون ، والفلكيون والمؤرخون والشعراء والأدباء وأرباب الجدل وقدوا جميعهم من أنحاء العالم الاسلامى ، سؤقا للمعرفة سعيا وراء العلم . كانت المسائل - وأغلبها تتصل بالفلسفة والتصوف - تطرح للبحث فيجيب عليها شيخ الجماعة ، فيقيد الطلاب الأجوبة فى دفاترهم ، وكثيرا ما كان يتدخل الشيخ ، اذا اتسع النقاش سواء لابتداء رأيه الشديد ، أم هداية طالب حائر حاد عن الطريق المعقول وتاه فى مهامه الفكرى العريضة .

✽ « رسالة فى ضلالات الفقهاء فى المناظرة » :

✽ « المحاضرات والمناظرات » .

وردت مقتطفات منه فى المسامرات والمحاضرات لابن العربى .

✽ « الاقناع » :

ذكره صاحب كشف الظنون .

✽ « التذكرة التوحيدية » :

ذكره صاحب غرر الخصائص .

(ج) الآثار الصوفية

✽ « الاشارات الالهية والأنفاس الروحانية » :

منخطوط فى جزئين ، حفظ الجزء الأول منه فى دار الكتب الظاهرية بدمشق ، كتب سنة ٤٧١ هـ وله مختصر فى مكتبة برلين مؤلف من ٥٤ رسالة فى المواعظ والأدعية الصوفية « المستحسن البليغة » الموجهة الى مريدى التوحيدى وطلابه . وقد ألفه فى الدور الأخير من حياته أى بعد أن تجاوز الستين بل السبعين من عمره وهدأت ثورة نفسه الجامحة ، وجنح الى حياة روحية صرفة هدفها الاتجاه نحو الله منبع الخير والحق

والجمال والنظر اليه يعين العقل المجرد والقلب المضاء بالايمان المطلق
والوجه الصوفى المحرق .

❖ « الحج العقل اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى » :

كتاب مفقود ، ذكره ياقوت ، ويقول صاحب روضات الجنات : ان
كتاب الحج العقل « نظير ما كتبه حسين بن منصور فى كيفية حج الفقراء
من اختراعات نفسه المخذولة ، فصار عمله السبب فى قتله » ويقول :
مارجليوث : « ان عنوان الكتاب يوحى بالزندقة التى قتل من أجلها
الحلاج » .

❖ « الزلفى » :

ذكره صاحب معجم الأدباء ، وذيل تجارب الأمم .

❖ « رسالة فى اخبار الصوفية » :

ذكرها صاحب معجم الأدباء ، « ونظيرها الرسالة القشيرية » .

(د) كتب التراجم والجدل

❖ « رسالة فى بيان ثمرات العلوم » (٤٢) :

❖ « رسالة الامامة » (المعروفة برواية السقيفة) .

❖ المناظرة بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى (٤٣) .

(هـ) كتب مجهولة المضمون

❖ « الرسالة البغدادية » :

ذكرها صاحب معجم الأدباء .

❖ « رسالة لأبى بكر الطالقانى » : رواها عن أبى حيان التوحيدى .

ذكرها بروكلمان .

❖ « رسالة الى أبى الفضل بن العميد » :

ذكرها بروكلمان .

ليالى الامتاع والمؤانسة

يبدور السمر فى كتاب الامتاع والمؤانسة على ليال ، لكل ليلة موضوع رئيسى يحدده الوزير بسؤال يلقيه ، لكن سرعان ما يستطرد ويتشعب فيتناول أمورا كثيرة متنوعة ، وغالبا يختتم « بملحة وداع » - وفيما يلي موجز سريع لأهم ما دار من أحاديث خلال الليالى الثمانى والثلاثين .

- فى الليلة الأولى جرى السمر حول متعة الحديث ، وخصائص الحديث الجيد ، وخلاصة الرأى هنا أن الحديث الجيد هو الذى يجرى على أحكام العقل ويشتمل على فكاهة ، ويكون ذا جدة وطرافة ، وإن الانسان ليشأم من كل شىء الا من الحديث الطلى ، فى المحادثة تلقيح للعقول ، وترويح للقلب ، وتسريع للهم ، وتنقيح للأدب ، وأما الموضوعات العرضية التى تناولها الكلام فى الليلة الأولى ، فتحددات لغوية تفرق بين معنى كلمة « عتيق » ومعنى كلمة « قديم » وذلك بمناسبة المقارنة بين الحديث الذى يكون فيه جديد والحديث الذى يذكر القديم ، « التعجب كله منوط بالحادث ، وأما التعظيم والاجلال فهما لكل ما قدم » . وكذلك تناول أبو حيان بالتحديد معانى هذه الكلمات : حادث ، ومحدث ، وحديث ، وأخيرا ختمت الليلة بملحة الوداع ، وهى نكتة عن بناء بنى جدارا لرجل ، وبينما هما مختلفان على الأجر ، سقط الجدار ، فقال الرجل للبناء : هذا عملك الحسن ؟ فقال البناء وهل أردت أن يبقى الجدار قائما ألف سنة ؟ فأجاب الرجل : لا ، ولكن كان يبقى الى أن تستوفى أجرتك .

- ويدور حديث الليلة الثانية حول شخصيات بارزة حينذاك فى العلم والأدب ، يصفهم أبو حيان الوزير ويقول رأيه فيهم ، فمنهم أبو سليمان المنطقى الذى يقول عنه : « أما شيخنا أبو سليمان المنطقى فانه أدقهم نظرا ، وأقهرهم غوصا ، وأصفاهم فكرا ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع فى العبارة ، ولكنها ناشئة من العجمة ، وقلة نظر فى الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجراءة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز » .

ومنهم ابن رزعة ، فهو « حسن الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع الى الكتب ، محمود النقل الى العربية ، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة » . ومنهم ابن الخمار ، وابن السمع ، والقومسى ، ومسكويه الذى يصفه بقوله : « فقير بين أغنياء ، وعى بين أبناء ، لأنه شاذ » . ومنهم عيسى ابن على ، رنظيف ، ويحيى بن غدى ، ويقول عنه : « انه مشوه الترجمة ردىء العبارة ، ولكنه كان متأنيا فى تخريج المختلفة » - أى فى تخريج المسائل المختلفة .

فطلب منه الوزير أن يحدثه عن آراء هؤلاء العلماء في « النفس »
 فأخذ أبو حيان يفصل القول في ذلك ، وملخص ما قاله أنهم متفقون على
 أن النفس جوهر خالد ، وكان من أدق ما قاله كذلك في العلم بمسائل
 الحكمة أنه وسط بين اليقين الكامل وبين اليأس من المعرفة ، وكذلك
 قال في علم الطب أنه وسط بين الصواب والخطأ وفي الحياة أنها وسط
 بين السلامة والعطب ، وكذلك فرق أبو حيان بين العلم والتعليم ، « فالعلم
 صورة المعلوم في نفس العالم ، وأنفس العلماء عامة بالفعل ، وأنفس
 المتعلمين عامة بالقوة ، والتعليم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل ، والتعليم
 هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل » - وختمت الليلة بأربعة أبيات في
 الغزل .

- وفي الليلة الثالثة يدور الحديث عن بعض رجال السوء ، فيهرام
 « رجل مجوسى معجب ذميم ، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حفاظ ، وابن كخيا
 » رجل نصرانى أرعن خسيس . ما جاء يوما بخير قط لا فى رأى ولا فى
 عدل ولا فى توسط » وهكذا .

- وندور الليلة الرابعة كلها تقريبا على الحديث عن ابن عباد ،
 يسأل الوزير أبو حيان رأيه في ابن عباد وما يقال في ذمه أحيانا ، فيقول
 أبو حيان : « ان الرجل كثير المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان » ،
 ويمضى في تحليل شخصيته تحليلا مسهبا ، ويقول عنه انه يمدح نفسه
 بشعر ثم يعطيه لمن يلقيه كأنما هو شعر قيل فيه من سواه ، فهو محب
 للثناء لدرجة الاسراف ، وهو مزيج من عقل وحمق ، ويأخذ أبو حيان
 في مقارنته بابن العميد ، ويصف ابن عباد بمرض النفس ، « فللنفس
 أمراض كأمراض البدن » ، وهكذا أعطانا أبو حيان صورة مفصلة عن
 جوانب ابن عباد : فضائله وعيوبه ، ومما ورد في هذه الليلة كذلك ذكر
 لأعلام العلماء والأدباء وما يمتاز فيه كل منهم ، فالخليل في العروض ،
 وأبو عمرو بن العلاء في اللغة ، وأبو يوسف في القضاء والاسكافي في
 الموازنة ، وابن نوبخت في الآراء والديانات ، وابن مجاهد في القراءات ،
 وابن جرير في التفسير ، وأرسطوطاليس في المنطق ، والكندى في
 الجوهر الفرد (الجزء الذى لا يتجزأ) ، وابن سيرين في العبارة ،
 وأبو العناء في البديهة ، وابن أبي خالدة في الخط ، والجاحظ في
 الحيوان .. الخ .

ومن أصدق ما جاء في حديث هذه الليلة ، قول أبي حيان بضرورة
 التشفيف لمن يتصدى للكتابة الأدبية مع التواضع في تقديره لنفسه ، قال :
 « ليس شيء أنفع للنشئ من سوء الظن بنفسه ، والرجوع إلى غيره ،
 وان كان دونه في الدرجة ، وليس في الدنيا محسوب (أى ليس فيها أحد) .

إلا وهو محتاج إلى تنقيف ، والمستعين أحزم من المستبد . . . ، ومن لطيف ما قاله في التفرقة بين كتاب يكتب وحديث يقال ، أن الكاتب لا يشفع له خطأ أن يكون قد أسرع في الكتابة ، فليس يعلم القاريء أسرع في كتابة ما كتبت أم أبطأت ، وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت وأحسن أم أسأت . .

— وفي الليلة الخامسة عود إلى الحديث عن ابن عباد ، ثم الحديث عن أبي اسحق الصائبي ، أما ابن عباد فقد نجح رغم عيوبه لأن أحدا لا يقول له خطأت ، فمن كان محدودا جعل الناس خطأه صوابا ، وأما أبو اسحق الصائبي « فاته أحب الناس للطريقة المستقيمة . . » وإنما ينقم عليه قلة نصيبه من النحو . .

— وأما الليلة السادسة فحديثها عن خصائص الأمم : فالفرس تقتدى ولا تبكر ، والروم لا يحسنون إلا البناء والهندسة ، والصين أصحاب صنعة لا فكر لها ولا روية ، والترك سباع للهراش ، والهند أصحاب وهم وشعوزة ، وأما العرب فقد علمتهم العزلة التفكير ، وساعدتهم بيثتهم على دقة الملاحظة ، وهم ذوو قيم خلقية عليا . .

ومن رأى أبي حيان أن الفضائل موزعة بين الأمم ، وإذا وصفت أمة بفضيلة أو برذيلة ، فلا يكون ذلك إلا على سبيل التعميم في القول ، ولذلك إذا أريدت مقارنة بين أمة وأمة وجب أن يفاضل بين الكامل في كل منهما أو بين الناقص في كل منهما ، وإن تعصب الإنسان لقومه ليجعل من العسير عليه أن يقول أي الأمم أفضل من سواه فلكل أمة عصر تعلق فيه ثم يجيء عصر آخر فتعلق أمة أخرى ، وهكذا ، وليس من الانصاف أن نقارن أمة أبان صعودها بأخرى أبان هبوطها . .

علي أن أبا حيان يعود فيخص العرب بالثناء ، ويتناول بحديثه اللغة العربية : أنه استعرض غيرها من اللغات فلم يجد في أي منها « نصوص العربية ، أعنى الفرج التي في كلماتها ، والفضاء الذي نجده بين حروفها ، والمسافة التي بين مخارجها . . . الخ » ، ويتصددى أبو حيان لما قاله الجيهاني في ذم العرب ليتولى الدفاع عنهم أمجد دفاع وأبلغه . .

— وفي الليلة السابعة مقارنة يديعة بين علم الحساب والبلاغة أيهما أنفع — أو قل بين العلوم الرياضية وفنون الأدب — فقد كان هناك من فضل الأولى على الثانية ، لأن الأولى جد والثانية هزل ، والأولى مستندة إلى مبدأ موضوعلة بغاية وحاضرة الجدوى ، أما الثانية فزخرفة وحلية ، والأولى شبيهة بالماء والثانية شبيهة بالسراب ، ولئن اكتفت الدولة بكتاب واحد ، فلا يكفيها مائة محاسب . .

ويرد أبو حيان بقوله انه لا غنى للحساب نفسه عن الانشاء ، وان
انبلاغه مستندة الى عقل ، لأن بها تقام الحجة ، فهي تبدأ بأفكار عقلية
ثم تمر خلال الفاظ ، وأخيرا تستقر في خط ، وأما أن الدولة يكفيها منشيء
واحد فليس حجة على شيء ، لأننا نحتاج الى خياطين أكثر مما نحتاج الى
اطباء ، ولا يدل ذلك على أن صناعة الطب دون صناعة الخياطة ، وليس
صحيحا أن الكلام الملحون يؤدي المعنى ، لأن المعنى يتغير دائما بتغير
الاعراب .

أما الليلة الثامنة فقد رويت فيها مناقشة فلسفية دقيقة عميقة
كانت قد دارت بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس القناتي
في حضرة الوزير ابن الفرات عن المنطق اليوناني والنحو العربي (وهي
مناقشة وردت أيضا في كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي) وخلاصه
الرواية أن الوزير ابن الفرات كان قد سأل مجالسيه ذات يوم ان كان
بينهم من يستطيع أن يتصدى لمناظرة أبي بشر متى في المنطق ، فانه يقول
إن « لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من
الشر والحجة من التشبيه والشك من اليقين الا بالمنطق » ، فاستجاب
أبو سعيد السيرافي لدعوة الوزير ثم واجه متى فقال : حدثني عن المنطق
ما تعنى به ؟ فقال متى : أعنى به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح
الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فاني أعرف به
الرجحان من النقصان ، فقال أبو سعيد ردا على ذلك ان صحيح الكلام من
سقيمه يعرف بالاعراب المعروف اذا كنا نتكلم بالعربية وفاسد المعنى من
صالحه يعرف بالعقل اذا كنا نبحث بالعقل ، وكأنما أبو سعيد يريد بذلك
أن يقول ان صورية المنطق وحدها لا تغني ، اذ لابد من معرفة يحقائق المواد
المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور ، والتشبيته بالميزان ناقص ، لأن من
الأشياء ما لا يوزن ، واذا كان المنطق الأرسطي ملزما لمن يتكلم باللغة
اليونانية فليس هو بملزم لمن يتكلم العربية .

فيرد متى قائلا ان المنطق يعنى بالمعقولات ، والناس في المعقولات
سواء ، فأربعة زائد أربعة تساوي ثمانية عند اليونان وعند العرب وعند
غيرهما من الأمم على السواء ، فيعود أبو سعيد الى الكلام قائلا : ان التشبيه
بأربعة وأربعة وأنها تساوي ثمانية عند الأمم هو تشبيه لا يؤدي المعنى ،
لأن حقائق الرياضيات بينة ، على خلاف المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ،
على أننا اذا كنا نعنى بالمعقولات تلك المعاني التي يوصل اليها باللغة الجامعة
للأسماء والأفعال والحروف ، فقد لزمنا الحاجة الى معرفة اللغة ، فكيف
ندرس منطق اليونان دون لغتهم ، فضلا عن أننا ننقل المنطق اليوناني عن
اللغة السريانية ، والمعاني انما يصيبها التحول عند الترجمة من لغة الى لغة ؟

وهنا يقول أبو بشر متى ان الترجمة عن اليونان تكفيتنا في هذا المقام .
ويعوذ أبو سعيد الى الرد قائلا : الخرس ان الترجمة تكفيتنا في ذلك ،
فهل اقتصر اليونان دون سواهم بالعقل ؟ اليس العلم مقتضا بين الأمم ؟
أليس اليونان كغيرهم من الناس يصنيون ويعطشون ومع ذلك قليلين واقنع
المنطق أمة يأسرها ، بل هو رجل واحد ، هذا الى أن منطق لم يغير من
العالم شيئا ، لأن الأمر مرهون بالفطرة ، وحال الناس من حيث الفطرة هي
بعد ظهور المنطق كما كانت قبل ظهوره ، اننا نعلم ان عقول الناس متفاوتة
فكيف تزعم ان في وسع المنطق أن يسوى بينها جميعا ؟

ويسأل أبو سعيد مناظره فيقول : هل في وسع المنطق الأرسطي
أن يدلنا على معاني حرف الواو في اللغة العربية ؟ فقال له متى : هذا
نحو وليس هو من شأن المنطق ، فأجابه أبو سعيد بأن المنطق هو نحو
والنحو هو منطق ، فاذا كانت المعاني مشاعا بين الأمم ، فلا تكون يونانية
ولا هندية ، وانما يكون الاختلاف في اللغة التي يعبر بها كل قوم عن
تلك المعاني ، اذن فدراسة اللغة لا مندوحة عنها ، ويضرب أبو سعيد
مثلا بالحرف في اللغة العربية : الواو والباء وحرف « في » ، فلكل منها
أحكام تقضى بها قواعد اللغة العربية ، وليست هي نتاجا للعقل اليوناني ،
فما يبين أنه لابد للمنطق من دراسة اللغة التي بها يكون التفكير ، فالتحوي
يخس المعاني ولا يقتصر أمره على اللفظ .

انه بغير مادة الفكرة لا يوصل الى حل لاية مشكلة ، فالمنطق في
صنوبريته المجردة لا يرفع خلاقا بين متناظرين ، ولا يؤدي بصاحبه الى
معتقدات بعينها ، وخلاصة القول عند أبي سعيد السيرافي أن دراسة المنطق
دون دراسة اللغة العربية لا تجدي نفعا .

وبعد الفراغ من هذه المناقشة الفلسفية ينتقل الحديث في تلك
الليلة الثامنة الى وصف لشخصية أبي سعيد السيرافي وإلى آخرين غيره
كأبي علي النحوي ، وعلي ابن عيسى وطائفة من الشعراء ، ثم يتناول الحديث
مسكويه ، وابن نباته وغيرهما ، فكأنما هي سجل حافل لحركة علمية
ثقافية واسعة المدى .

– وفي الليلة التاسعة أوصاف دقيقة لاصنف الحيوان وما تتميز
به ، وكيف أن صفات الحيوان موجودة مثلها في الإنسان ، اذ في الإنسان
وحده تتجمع صفات الحيوانات كلها ، فهو اذن مختلف عنها لا بالنوع
ولكن بكثرة ما فيه من صفات ، تجمعت فيه وتفرقت في الحيوان ، فلنسبع
والفأرة صفة الكرمون ، وللدنوب صفة النبات ، وللمكنزير صفة العذر ،
وهكذا ، وانظر مثلا الى الصفات التي لابد من توافرها في القائد تجدونها
كلها مما يتصف به الحيوان أيضا : « ينبغي للقائد العظيم أن يكون فيه

عشر خصال من ضروب الحيوان : سخاء الديك ، وتحنن الدجاجة ، ونجدة الأسد ، وحملة الخنزير ، وروغان الثعلب ، وصبر الكلب ، وحراسة الكركي ، وحذر الغراب ، وغارة الذئب ، وسمن « يعروا » - وهي دابة بخراسان تسمن على التعب والشقاء .

نعم ، ان من أهم ما يفرق بين الحيوان والانسان أن الأول يعمل مدفوعا بإلهام على حين أن الثاني يعمل بعد اختيار ارادى منه ، لكن للانسان من الهام الحيوان نصيبا ، كما أن للحيوانات من اختيار الانسان نصيبا .

وذكر أبو حيان أن للانسان أنفسا ثلاثا : النفس الناطقة ، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية وان لكل نفس منها أخلاقها ، فمن خصال النفس الناطقة أن تبحث عن حقيقة الانسان والكون والله ، وكذلك من وظائفها أن تضبط نوازع النفسين الآخرين ، وبعد ذلك أخذ أبو حيان يتناول الفضائل وأضدادها واحدة واحدة ليحدد مقوماتها وعناصرها ، فما الحسن وما القبيح ؟ ما الصواب وما الخطأ ؟ ما الخير وما الشر ؟ ما العدل وما الجور ؟ ما الشجاعة وما الجبن .. الخ .

ويختتم أبو حيان القول فى الأخلاق بأن يصنف الناس من حيث أخلاقهم بحسب أمزجتهم ، فاذا غلبت الحرارة على الانسان كان شجاعا بذلا ملتهبا سريع الحركة والغضب قليل الحقد زكى الخاطر حسن الادراك .

واذا غلبت عليه البرودة كان بليدا غليظ الطباع ثقيل الروح .

واذا غلبت عليه الرطوبة كان لين الجانب سمح النفس سهل التقبل كثير النسيان .

واذا غلبت عليه اليبوسة كان صابرا ثابت الرأى صعب القبول .

ومما هو جدير بالذكر عن هذه الليلة أن أبا حيان يذكر فيها أنه قد أضاف من عنده فى الكتابة ما لم يرد فى غضون الحديث ، وذلك استكمالا للموضوع .

- وفى الليلتين العاشرة والحادية عشرة قرئ بحث عن خصائص الحيوان ، منها ما هو فسيولوجى ومنها ما هو متصل بالطباع .

- وفى الليلة الثالثة عشرة (٤٤) قرئ بحث فلسفى عن النفس ، فهى تعمل بغير عضو خاص من أعضاء البدن ، ولذلك فهى لا تفسد بفساد البدن ، هى جوهر لا مادى ، وغير قابل للمقاييس الكمية ، ينتقل الحديث الى الحركة ، فهى اما من داخل : وعندئذ تكون أحيانا ، أو من خارج : وعندئذ تكون اما حركة داخلية تسكن أحيانا ، أو من خارج : وعندئذ تكون اما حركة بالدفع من خلف أو بالجبر من أمام ، وحركة الجسم

الانسانى انما تكون بفعل نفس ، واذن فالنفس حية ، وهى جوهر قايل .
لأن تطراً عليه الأضداد دون أن يتغير هو فى جوهريته ، قوام النفس
بذاتها لا بكونها حالة فى بدن ، ومن الفوارق بين الجسم والنفس أن
الجسم لا يقبل صورة الا اذا زالت عنه الصورة التى كانت حالة فيه ،
لأن الضدين لا يجتمعان فيه ، أما النفس فتقبل الصور الأضداد دفعة
واحدة .

— أما الليلة الرابعة عشرة فتبدأ بمعنى السكينة وأنواعها ، فهناك
سكينة طبيعية وأخرى نفسية وثالثة عقلية ورابعة الهية ، أما الطبيعية
فهى اعتدال المزاج فى العناصر الطبيعية ، وأما النفسية فهى ما نسميه
بالروية حين تأتى مماثلة لحكم البديهة ، والسكينة العقلية هى فى الثام
الخواطر والأفكار وأما السكينة الالهية « فلا عبارة عنها على التحديد ،
لأنها كالحلم فى الانتباه ، وكالاشارة فى الحلم وليست حلماً ولا انتباهاً
فى الحقيقة ، أى أنها سكينة روحانية .

وبعد ذلك ينتقل الحديث الى ما تشترك فيه الأمم وما تختلف فيه
من صفات وخصائص ، فكلها مشتركة فى الفطرة الواحدة ، وتأتى بعد
ذلك أوجه الاختلاف ، فال يونان يميزهم الفكر ، والهند يميزهم الوهم
(أى الخيال) والعرب ميزتهم الفصاحة ، والفرس السياسة ، والترك
الشجاعة .

— وفى الليلة الخامسة عشرة حديث فلسفى عن « الممكن »
و « الواجب » حكى فيه التوحيدى عن ابن يعش الرقى رأيه فيهما ، فقال :
« الممكن شبيه بالرؤيا لا بدن له يستقل به ، ولا طبيعة يتحيز فيها وكما
أن الرؤيا ظل من ظلال اليقظة ، والظل ينتقص ويزيد اذا قيس الى
الشخص ، كذلك الممكن ظل من ظلال الواجب ، فطوراً يزيد تشابهاً
للواجب ، وطوراً ينقص تشابهاً للمنع ، وطوراً يتساوى بالوسط ،
« والواجب (ويقصد به فى المصطلح الفلسفى ما هو ضرورى الوجود)
لا عرض له ، لأنه حد واحد ، وله نصيب من الوحدة بدليل أنه لا تغير
له ولا حيلولة بالزمان ولا بالمكان ولا بالحدثان ولا بالطبيعة ولا بالوهم
ولا بالعقل ، . . الخ . ثم ينتقل الحديث بعد ذلك الى نقطة فلسفية
أخرى ، هى التفرقة بين العقل والحس ، فالأول ثابت والثانى متغير ،
ومما قاله فى ذلك أن العقل يوصف بشهادة الحس وكذلك الحس يوصف
بشهادة العقل ، « الا أن شهادة الحس للعقل شهادة العبد للمولى ، وشهادة
العقل للحس شهادة المولى للعبد ، و « العقل يحكم فى الأشياء الروحانية
البسيطة الشريفة من جهة الصور الرفيعة ، بالقياس الى الحواس التى

تتعلق بالفاسدات البائعات المتغيرات ، وبعد ذلك انتقل الحديث الى مسائل لغوية .

— وفي الليلة السادسة عشرة حديث عن الجبر والقدر ، تعليقا على كتاب العامري الممنون « انقاذ البشر من الجبر والقدر » .

وبهذه الليلة انتهى الجزء الأول من كتاب الامتناع والموانسة .

— ويبدأ الجزء الثاني بالليلة السابعة عشرة ، وفيها بحث لغوي عن التكررات التي على وزن تفعال (يكمر انتاء) وتفعال (يفتح التاء) .

ثم ينتقل الحديث فيها عن اخوان الصفا ، ويقال ان هذا هو النص الوحيد الذي كتبت لنا عن افراد هذه الجماعة التي ألفت « رسائل اخوان الصفا » المشهورة في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ثم نقله القفطي وعن القفطي نقله كل من كتبوا عن اخوان الصفا ، وعن هذه الجماعة الفلسفية يقول التوحيدي هنا : « وكانت هذه العصبة قد تألفت بالعشرة ، وتصاقت بالصدقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة فوضعتوا بينهم مذهبا زعموا أنهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله والمصير الى جنته ، وذلك أنهم قالوا : الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة .. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال ، وصنفوا خمسين رسالة في جميع اجزاء الفلسفة ، علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرستا وسموها رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وكتبوا أسماءهم ... » .

وعقب على ذلك التوحيدي بذكر بعض الآراء في تلك الرسائل ، ومنها ما يدحض قولهم في أن الشريعة من الفلسفة ، لأن الشريعة وحى الهى ، نسلم بها ولا نعللها ، وهي لا تخضع للمقادير ، ولا تشبه العلم الطبيعي ولا علم الهندسة ، ولا تحتاج الى المنطق ، وعند الاختلاف على شيء في العقيدة لا نلجأ الى العلم « فأين الدين من الفلسفة ؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحى النازل من الشيء المأخوذ بالرأى الزائل ، والعقل وخدمه لا يكفي ولا بد معه من وحى ينزل على نبي فوق الفيلسوف » .

ثم يورد أبو حيان رد المقدسي على هذا كله ، « فالشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء » — ثم رد الحريري على المقدسي في مقارنة الشريعة بالفلسفة ، ويورد كذلك رأى أبى سليمان المنطقى القائل بأن الشريعة والفلسفة كليهما حق ، دون أن تكون احدهما مأخوذة من الأخرى ، وقد تجتمع الشريعة والفلسفة في رجل واحد وقد تظهر كل منهما على حدة .

وينتقل الحديث بعد ذلك الى استطرادات في الحكمة وفي خصائص الحيوان وغير ذلك .

- والليلة الثامنة عشرة حديثها مجنون وهزل .
- والتاسعة عشرة فيها أقوال حكيمة قريش على الوزير .
- والعشرون تشتمل على أحاديث نبوية .
- والليلة الحادية والعشرون تتناول موضوع الغناء والموسيقا . فلماذا تؤثر الموسيقى في العقل ؟ وفيها حديث عن حاستي السمع والبصر .
- وأما الليلة الثانية والعشرون فقد دار الحديث فيها حول موضوع فلسفي عويص ، هو موضوع الجزئي والكل وإدراكهما والعلاقة بينهما ، ومن أهرع ما قاله جيلسان في ذلك - نقلاً عن أبي الحسين العامري - « الكل مفتقر إلى الجزئي ، لا لأن يصير بديومته محفوظاً ، بل لأن يصير بتوسطه موجوداً ، (أي أن الكل بحاجة إلى الجزئي للتجسد فيه وجوداً فعلياً ، والجزئي بحاجة إلى الكل ليدوم) » .
- ومما قاله في الكل والجزئي أيضاً أنه « ما هو أكثر تركيباً فالحس أقوى على اثباته ، وما هو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته » .
- وفي هذه الليلة أيضاً حديث عن مشكلة الواحد والكثير ، وهي مشكلة معروفة في الفلسفة ، وذات علاقة بالكل والجزئي ، وفيها أيضاً حديث عن أنواع الخطأ : خطاب الهافل للعافل ، وخطأ العاقل للأحمق ، وحديث عن « العادة » ، وحديث عن الفقر ومعناه الصحيح ، فليس الفقر في قلة المال ، بل هو في كثرة الشهوات وإن كثر المال .
- وفي الليلة الثالثة والعشرين روايات عن النبي عليه السلام .
- وفي الرابعة والعشرين أحاديث عن الحيوان والنبات : أين تكون مواطنها وما طبيعتها ؟ ثم حديث عن الروح والنفيس .
- وأما حديث الليلة الخامسة والعشرين فمناظرة بارعة فيها موازنة بين النظم والنثر ، فيمد مقدمة طريفة عن كون الحديث في موضوع النظم والنثر كلاماً على كلام « كلام على الكلام صيحي » . لأنه يدور على نفسه ، ويلتبس بعضه ببعضه ، ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق ، وكذلك النثر والشعر » .
- ثم رويت آراء تحبذ النثر وتفضله على الشعر : فالنثر أصل والنظم فرع ، والكتب المنزلة منشورة ، والوحدة أظهر في النثر منها في الشعر ، والنثر طبيعي صناعي ، وترتيب الكلام في النثر لا يحتاج إلى تكلف والنثر من قبل العقل ، ونجوم السماء منشورة ، والأحاديث النبوية نثر .

وبعد ذلك رويت آراء في تفضيل الشعر ، فله صناعة تقتصر على القلة ، أما النثر ففي وسع الجميع ، والنظم صالح للغناء والحداء ، وشواهد النحو واللغة لا توجد الا في الشعر ، والشعراء هم الذين ظفروا بجوائز الخلفاء .

وتختتم المحاورة برأى معتدل ، فلكل من الشعر والنثر فضائله ، ولكل منهما بلاغة .

— وفي الليلة السادسة والعشرين مجموعة من أمثلة .

— وتزوي الليلة السابعة والعشرون مجموعة من قصص ونوادر تدل كلها على أثر المصادفات في مجرى الحياة ، ثم تحكى عن الفأل والطير .

— وفي الثامنة والعشرين ذكر طائفة من أصحاب الطرب .

— وفي التاسعة والعشرين وفي الثلاثين بحوث لغوية .

— وفي الحادية والثلاثين كلام في الحرب ، وكلام في العقل والجنون .

وبهذه الليلة ينتهى الجزء الثانى

— ويبدأ الجزء الثالث بالحديث عن الطعام والطاعمين ، فيسرد الحديث في ذلك خلال ثلاث ليال : بقية الليلة الحادية والثلاثين ، ثم الليلة الثانية والثلاثين ، والثالثة والثلاثين .

— وفي الرابعة والثلاثين حديث عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، فلا بد للحاكم العاقل أن يفتح صدره لما يقوله الناس عنه ، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم هى كالعلاقة بين الوالد وولده . . الخ .

— وفي الخامسة والثلاثين حديث في الجبر والاختيار ، وفي الحب والشهوة ، وفي النفس والروح .

— وتدور الليلة السادسة والثلاثون حول بحوث لغوية .

— والسابعة والثلاثون حول بعض الصفات الخلقية وتحديد عناصرها المكونة لها .

— وفي الثامنة والثلاثين ، والتاسعة والثلاثين ، والأربعين نوادر وأحاديث فيها فطنة وسرعة خاطر .

ويختتم الكتاب برسالتين يوجههما أبو حيان التوحيدي الى الوزير ، ثم برجاء يوجهه الى أبى الوفاء المهندس متوسلا مستغيثا .

طوق الحمامة في الألفة والإيلاف

ابن حزم

١٠٢٦ م

في مزرعة خصبة من مزارع الأندلس ، غصين الاسلام الرطيب ، كان يقيم هائم شيخ قد تجاوز السبعين من عمره أقصاه الملوك عن قريبهم الى أن انتهوا به الى هذه المزرعة وهو لا يني عن نقلهم ، حرقوا الكثير من كتبهم وقطعوه عن الناس فلم ينثن عن لومهم وكلما زادوه اعناتا زادهم عنقا في القول والقلم . والشباب من طلاب العلم ينتقلون الى مستقره ، لا يخافون عقابا ولا يرجون من أولى الأمر ثوابا ، لينتهلوا من ذلك المنهل والشيخ يحدتهم ويعلمهم الفقه والأدب والتاريخ ولا يدع المثابرة على العلم والمواظبة على التأليف حتى ينتهى أجله في شعبان من سنة ٤٥٦ هـ فتكون تلك المزرعة المخصبة مشواه الأخير .

ذلك العالم العنيد القوى هو على بن سعيد بن حزم وكان يسمى أبا محبوب .



هو أبو محمد بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ويلقب بالقرطبي نسبة الى موطن ولادته ونشأته ، كما يلقب بالظاهري نسبة الى المذهب الفقهي الذي اشتهر به . وأصول ابن حزم تحيط به ظلمة كثيفة فيقال : ان أسرته تنحدر من أصل فارسي ، حيث ينتهى نسبه الى رجل من اهل فارس اسمه يزيد كان مولى ليزيد بن أبي سفيان ويقال : ان أسرة ابن حزم من أصل أسباني وان جده الأدنى كان حديث عهد بالاسلام ويبدو أن هذا القول هو الأقرب الى الصواب ، لأننا لا نعرف للموالى نسبا محققا ولأننا لا نجهل ما كان من انتحال كثير من الأنساب العربية ما أمكن فان لم يمكن فلتكن أنساب موالى العرب كل ذلك ليرتفع قدر منتحل النسب فيكون في طبقة الغالبين الفاتحين . ومما يرجع هذا الرأي في أصل ابن حزم ميل ابن حيان المؤرخ الأندلسي اليه (٤٥) وقد كان ابن حيان معاصرا لابن حزم فلعل ابن حزم أو أحد تلاميذه اصطنع هذا النسب الذي ينتهى الى فارس ويرفعه الى مرتبة الفاتحين ، لأننا نستكثر على ابن حزم الفقيه اللبيب ان يصطنع نسبا غير صحيح .

ومهما يكن من أمر ، فأسرة ابن حزم كانت تعيش أولا في اقليم لبلة (٤٦) وفي بلدة كانت تسمى (منت ليشم) وأصبحت تسمى اليوم (منتيجار) أو « كاسا منتيجا » وكانت تلك الأسرة أسرة متواضعة تعيش على ما تغله الأرض من الرزق ، ثم تطلعت عيونها الى أضواء العاصمة وتحركت بهذا القانون الاجتماعي الذي يجنب الناس الى العواصم فقررت

الانتقال الى قرطبة وكان ذلك فى زمن سعيد بن حزم جد عالمنا أبى محمد .
والأنباء التى لدينا عن حياة سعيد هذا بقرطبة غامضة ، وعلى العكس من
ذلك أنباء ابنه أحمد فى أكثر وأوضح . وأحمد هذا هو والد عالمنا أبى
محمد بن حزم . فمن المعروف عن أحمد بن سعيد أنه كان أديبا بارزا ،
وعالما صالحا ، واداريا حازما وكان الى ذلك كله ذا مهارة عظيمة فى الاتصال
بالأوساط وكسب ثقة الحكام . فسرعان ما تقدم الى صفوف الاداريين
واستمر فى تقدمه حتى كان وزيرا للمنصور ابن أبى عامر وهنا ارتفعت
منزلته درجات وانتقل بيته من بلاط مغيث غربى قرطبة الى مدينة الزاهرة
شرقى العاصمة ، حيث قصر الحاجب القابض على زمام الأمور . وكانت
لباقة أحمد بن سعيد عظيمة للغاية فقد استطاع أن يكسب ثقة المنصور ،
مع الاحتفاظ بالولاء الصادق للخليفة الأموي ومن هنا ، ظل محتفظا بمكانته
عند الحاجب والخليفة جميعا وظل بيته من البيوت الرفيعة بين بيوت
الوزراء والمرموقين .

فى هذا البيت ولد على بن حزم سنة ٣٨٤ هـ (٩٩٤ م) ونشأ فى
تلك الأسرة التى تعتبر احدى الأسر الارستقراطية الجديدة التى كانت
تعيش فى ترف وحسن مظهر وتأخذ مكانها فى أعلى مستوى بين الأسر
القرطبية .

وقد قضى صاحبنا فترة صباه فى حريم قصر أبيه حيث عهد الى
النساء بتربيته وتحفيظه القرآن .

ولعل السبب فى ذلك ما كان قد أصيب به وهو صغير من مرض قلبى
أو لعل السبب هو فرط التدليل أو الترف أو لعله شىء غير هذا وذاك
فهذا لا يعنينا كثيرا ، وانما الذى يعنينا هو أن ابن حزم نشأ فى هذه الفترة
من حياته بين حريم القصور . وكانت نشأته مترفة ناعمة وكانت الى ذلك
على كثير من المحافظة ورعاية الخلق القويم وقد أكسبته تلك البيئة النسوية
كثيرا من الخبرة بأحوال النساء وأسرار نفوسهن ، كما أتاحت له تجارب
عاطفية فتحت قلبه الغض على الحب والعشق ، كذلك أمدته تلك البيئة
بكثير من قصص الغرام وأطلعته على عديد من أحوال العشق ووجهته منذ
حدثته الى البحث فى فلسفة الحب .

أما ترف البيئة ونعومتها وأرستقراطيتها ، فقد طبعت على رقة
المزاج ، ونعومة المشاعر ، وإباء النفس ، كما وجهته التربية المحافظة الى
الأخذ بالسلوك القويم والبعد عن كل ما يشين ، برغم ما كان فى صدر
حياته من مخالطة لصنوف النساء فى بيت أبيه وفى غيره من البيوت .

وبعد الخامسة عشرة تقريبا تبدأ مرحلة جديدة من مراحل
حيان ابن حزم وهى مرحلة الخروج الى الحياة والتحصيل والدرس والتعلم

خارج البيت • وقد كان بدء هذه المرحلة حوالى سنة ٣٩٩ هـ حيث خرج أبو محمد الى مجالس العلماء فتردد على ابن الجسور وجلس الى الرهونى وانضم الى حلقات أبى قاسم المصرى وأخذ عن هؤلاء وغيرهم واتجه حينئذ نحو العلوم الدينية يثوع خاص وظل يواصل التحصيل فى قرطبة ، برغم ما بها من أحداث أوائل الفتنة ، حتى اضطرت أعمال العنف ومطاردة أنصار الأمويين الى الهجرة فترك قرطبة سنة ٤٠٤ هـ واختار مدينة المرية وهناك واصل درسه وتحصيله الذى بدأه فى قرطبة • ويبدو أنه فى المرية عنى بالدراسات الفلسفية والاسرائيلية ، حيث كان فى هذه المدينة جماعة من المشتغلين بالفلسفة وخاصة من أتباع مسرة ، كما كان بها أيضا الاسرائيليون الذين اضطروا ابن حزم الى دراسة ديانتهم ، لينجح فى مناظرتهم •

ولكن الظروف لم تترك ابن حزم يفرغ للعلم الذى أخذ نفسه بتحصيله كأحسن ما يكون التحصيل ، بل دفعته الى بعض النشاط السياسى الذى ربما كان يجرف المفكرين فى تلك الآونة عن رضا حيننا وعن سخط حيننا آخر فقد قبض على ابن حزم فى المرية لما اشتهر به من الولاء للأمويين وسجن بها حينئذ ثم نفى فتوجه الى حصن القصر • ولما علم أن أمويا يدعى له فى بلنسية وهو عبد الرحمن الرابع الذى لقب بالمرتضى ، أنتقل الى بلنسية ، ليكون فى نصرة الأمير الأموى الجديد ، ومعروف أن حرية هذا الأموى قد فشلت وان أنصاره كانوا بين قتيل وفار ومعتقل وقد كان الاعتقال نصيب صاحبنا ابن حزم حيث اعتقله صاحب غرناطة وسجنه حينئذ ثم أطلقه • وقد توجه ابن حزم بعد ذلك الى قرطبة سنة ٤٠٩ هـ بعد قيام القاسم بن حمود على الخلافة بها وسلوكه أول الأمر مشكك المهادنة والترضية واستأنف ابن حزم فى قرطبة حياته العلمية والأدبية حينئذ ، ثم دفعته الظروف الى السياسة من جديد ففد بويغ فى قرطبة لاموى جديد هو عبد الرحمن الخامس الملقب بالمستظهر ، وكان هذا الأموى محبا للمفكرين والأدباء فاستوزر بعضهم وجعل ابن حزم فى مقدمتهم ، ولكن المستظهر سقط بعد قليل وقام مقامه المستكفى فسجن ابن حزم حينئذ ولم يطلقه الا سقوط المستكفى وتقوض خلافته وخرج ابن حزم من السجن على عجز عن عمل أى شئ لنصرة بنى أمية وعلى مرارة مما لاقى من السياسة ، وربما كان على عزيمة أيضا للانصراف الى العلم فهاجر بعد قليل الى شاطبة فى شرق الأندلس وكان قد نضج علميا وفنيا وهنا ألف أعظم كتبه الأدبية « طوق الحمامة » ثم ألف أعظم كتبه العلمية « الفصل فى الأهواء والنحل » •

ثم سقطت الخلافة الأموية نهائيا بالأندلس وساد عصر الطوائف ، فلم يعد هناك من تيارات السياسة ما يجرف ابن حزم من جديد بعد انتهاء

دولة الأمويين الذين كان حينئذ يكثر لهم كل الولاء وصارت حياة ابن حزم خالصة للعلم وتنقلا مبيتهم بين أقاليم الأندلس المختلفة ، وذلك لاشياعه عليه ونشر المذهب الظاهري الذي تحول إليه وأمن به وقضى بقية حياته منافجا عنه . فقد كان أول الأمر مالكيًا كالكثير فقهاء الأندلس ثم مال إلى المذهب الشافعي حينئذ تحول إلى الظاهرية في قوة وإلى النهاية ولعل هذا التحول كان سبب فقرته فيما تورط فيه الفقهاء من التأويل الكثير والتحوير الشديد والإسقاط المضارب ، كما كانت كراهيته لما كان عليه كثير من الفقهاء من نقاق ومجازاة للحكام واخضاع للنصوص حسب هوى المتسلطين سببًا في دفعه دفعًا إلى التمسك بالظاهر والاحتكام إليه ، لأنه شيء لا يمكن التلاعب به ولا المساومة عليه فكان ظاهريه ابن حزم قد كانت رد فعل لقروء عصره وأحوال مجتمعه وما عاناه في فترة الفتنة من متنة خلقية وعقلية .

ومهما يكن من أمر ، فقد أبحر ابن حزم خلال تنقلاته إلى جزيرة ميورقة وكان عليها أحمد بن رشيق نائبًا عن مجاهد العامري الذي كان يحكم جزر البليار ويؤثر البقاء في دانية واثابة ابن رشيق عنه في ميورقة . وفي تلك الجزيرة نشر ابن حزم مذهبه وأحدث ضجة علمية هائلة فكثر تلاميذه ومؤيدوه ومارضوه ثم وفد على الجزيرة أبو الوليد الباجي وكان أحدث سنة من ابن حزم ، كما كان قريب عهد بالقدوم من المشرق ، وكان إلى ذلك ركنًا من أركان المالكية في الأندلس فنظر ابن حزم ويبدو أنه كتب كثيرًا من الفقهاء ضده ونفى حاكم الجزيرة منه وهنا اضطر أبو محمد إلى ترك ميورقة والتنقل في إقليم آخر من الأندلس وأخيرًا توجه إلى أشبيلية حيث المعتضد بن عباد ، ولكن مقامه في أشبيلية لم يطل وأغلب الظن أن اعتزاز ابن حزم وإيمانه بنفسه لم يتح له أن يصبر كثيرًا على العيش في كنف المعتضد . وأغلب الظن أيضًا أن منافسة الفقهاء له وتكتلهم ضده كانت من أسباب التعجيل برحيله عن مملكة المعتضد ولم يجد ابن حزم مستقرًا أهدأ من موطن أسرته الأول في إقليم لبلة حيث قضى بقية حياته في التعليم والتأليف ، بعيدًا عن المكائد التي عجزت عن ملاحقته فلاحقت كتيبه ، إذ أحرقها في أشبيلية علنا المعتضد بن عباد ، الذي كان قد ولي أشبيلية بعد موت أبيه والذي وقع تحت تأثير الفقهاء الجائعين على ابن حزم ، فارتكب هذه الفعلة المنافية بحرية الرأي واحترام كرامة العقل . ولكن تلك الحادثة لم تضعف من عزيمته ابن حزم بل قابلها بقوله :

فان تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي

تضمنه القرطاس بلى هو في صدق

يسير معي حيث استقلت وكاتب

وينزل ان انزل ويدفن في قبري

دعوني من احترق دق وكافد
وقولوا بقلم كي يرى الناس من يمدى
والا فمجدوا في المكتب بسبابة
لكم دون ماتيقون لله من سبتو

وظل ابن حزم يواصل رسالته العلمية الكبيرة ، حتى وافته منيته سنة ٤٥٦ هـ ، بعد أن عاش أكثر من سبعين عاما قضى معظمها في النشاط العلمي والأدبي .

وقد وضع ابن حزم كثيرا من المؤلفات في فنون مختلفة ولو بقيت كلها لكان لها وحدها أكبر مكان في المكتبة الأندلسية ، ولكن أيدي الزمن عدت على بعض مؤلفات ابن حزم ، واستطاع البعض الآخر أن يفلت من تلك الأيدي العادية وهذا البعض الباقي من أخصب وأدسم ما خلف الأندلسيون من تراث .

ففي الفقه والأصول ألف ابن حزم عدة كتب أهمها كتاب « الأبطال » الذي بسط فيه أبو محمد دقائق المذهب الظاهري وله أيضا كتاب « المحل » الذي يناقش فيه أصول المذهب الشافعي ثم له كذلك كتاب « الخصال » الذي ضاع ، والذي يغلب على الظن أنه كان شرحا لأصول المذهب المالكي ، ثم كتاب « الإيصال » ، الذي أوجز فيه ابن حزم ما بسطه في كتاب « الخصال » .

وفي تاريخ الأديان خلف صاحبنا كتابه المشهور « الفصل في الملل والأهواء والنحل » ، وهو كتاب حافل بما فيه من تاريخ بقدي للأديان والفرق والمذاهب على اختلافها . وقد قال المستشرق الأسباني « أسين بلاثيوس » : « اننا لا نجد بين أيدينا وثيقة أغنى ولا أجدر بالثقة من كتاب « الفصل » لابن حزم ، فهو يمكننا من تتبع سير تيار الثقافة الذي لم يتوقف أبدا خلال العصور الوسطى فيما يتصل بتاريخ الأديان والمذاهب . ففي ثلثي صفحات هذا الكتاب يتجلى لنا ذلك النسيج المذهبي الذي تتألف منه الفلسفة الخالدة ، ذلك النسيج الذي صنعتة أوفر عبقريات الاغريق حكمة بأيديها في مهارة فائقة وعلى ضوء صفحاته نرى كيف يزداد النسيج سعة وامتدادا وكيف تدخل في تكوينه على مر العصور أنسجة جديدة . وربما وجدنا أن هذه الأنسجة لا تضاهي نسيج الاغريق روعة وبريقا ، ولكنها لا تقل عنه متانة وقدرة على البقاء ونراها تجود وتزداد احكاما بفضل ما أدخله عليها التفكير النصراني لشرقي وها أضاقه اليها المستشرقون من مادة أوفر . وقد كان المستشرقون آخر من اتهم أطراف هذه الغناظر كلها ولهذا ، قد تجمعت بين أيديهم ثمرات هذا التطور الفكري المكنى ونتائجه ونحن ثم لم يكن من العسير عليهم أن يهتقوا متكرري التصناري من أهل الغرب قن

تحليلها ووضع منهجها وأساسها اللذين سيقوم عليهما التفكير المنهجي
« الاسكولاستي » في القرن الثالث عشر .

وفي الفلسفة ألف ابن حزم كتابا في مراتب العلوم والمنطق وفي
نقد أبي بكر الرازي وقد ضاعت كلها ، ولكن بقي لنا مما يستحق الذكر
كتابه المسمى « الأخلاق والسير في مداواة النفوس » وهو أشبه بسجل
يوميات دون فيه ابن حزم ملاحظات منتزعة من تجاربه وخبراته في الناس
والحياة . وهذه الملاحظات قد صاغها ابن حزم في تركيز ودقة فجاءت
كأنها مبادئ عامة أو حكم بالغة .

وقد قال المستشرق الاسباني « أسين بلاثيوس » عن أسلوب
ابن حزم في هذا الكتاب : « وهذا الأسلوب الوعظي الحكمي الذي اتبعه
ابن حزم ، يجعل كتابه هذا شبيها بحكم « ديمقراط » . ولا يخلو الكتاب ،
مع ذلك ، من الفقرات الطوال كهذه القطعة الجميلة التي يذم فيها الغرور
أو تلك التي يصارحنا فيها برذائل ونقائص أخلاقية يراها في نفسه ويقررها
في تواضع ، يذكرنا باعترافات القديس « أوغسطين » . وفي مواضع أخرى
من الكتاب يصف ابن حزم أخلاق البشر في أسلوب يفيض حيوية ويتجرد
من الميل والهوى . وإن الإنسان ليشعر وهو يقرأ كلام ابن حزم في هذا
المقام كأنه يطالع كتب الأخلاق التي كتبها « ثيوفراست » أو « لابروير »
أو يقرأ « مقالات في الأخلاق والسياسة لبيكون » .

وفي التاريخ خلف ابن حزم عدة رسائل وكتب ومن ذلك : كتاب
« جمهرة أنساب العرب » و « نقط العروس » .

ولابن حزم أيضا رسالته المشهورة في « بيان فضل الأندلس وذكر
علمائه » ، وهي رسالة كتبها ردا على ما ورد في خطاب يعث به ابن الريب
التميمي القيرواني إلى أبي المغيرة عبد الوهاب بن حزم . وكان هذا العالم
القيرواني قد ذكر « تقصير أهل الأندلس في تخليد أخبار علمائهم ومآثر
فضلهم وسير ملوكهم » فانبرى أبو محمد بن حزم يذكر علماء الأندلس
ويعدد أفضالهم ومؤلفاتهم . فالرسالة تعتبر ثبنا لما ألفه الأندلسيون في
مختلف العلوم ولمن نبغ منهم في شتى الفنون حتى أيام ابن حزم .

ولأبي محمد كذلك في التاريخ « الامامة والخلافة » و « فهرست »
ما كان له من شيوخ ويبدو أنهما من كتبه الضائعة .

هذا ولم يكن ابن حزم عالما مبرزاً فقط وإنما كان أديبا شاعرا وناثرا
أيضا . وقد مضت مؤلفات ابن حزم في الميدان العلمي ، أما مؤلفاته الأدبية
فأهمها جميعا كتابه « طوق الحمامة » وسنوف نفرد له كلمة حين نتحدث عن
الأدب في هذه الفترة التي نسوق عنها الحديث .

أهم مؤلفات ابن حزم

لا تكفى هذه العجالة لاحصاء مؤلفات ابن حزم ، ثم ان ما وصلنا منها مطبوعا أو مخطوطا لا يبلغ على كثرته الا نسبة ضئيلة من مجموع ما كتب وفيما يلي بيان أهم ما عرف من كتبه :

- « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » فى خمسة مجلدات .
- « طوق الحمامة فى الألفة والإيلاف » وهو من أمتع ما كتب عن الحب وماهيته وعلاماته ويعتبر دراسة نفسية أدبية من طراز فريد فى بابيه وقد ترجم هذا الكتاب الى عدد كبير من اللغات الأوروبية .
- « جمهرة أنساب العرب » وهو دراسة احصائية شاملة للقبائل العربية وانتشارها فى العالم الاسلامى كله .
- « نكت العروس فى أخبار الخلفاء » وهو رسالة لطيفة جمع فيها احصائيات طريفة وأخبارا تاريخية قيمة عن خلفاء الاسلام فى الشرق والغرب .
- « الأحكام فى أصول الأحكام » وهو دراسة شاملة فى أصول الفقه على المذهب الظاهرى والرد على المقلدين من المالكية .
- « المحلى » فى الفقه على مذهب الشافعية نشر فى أحد عشر جزءا .
- « مجموعات رسائل ابن حزم » قام على نشرها الدكتور احسان عباس الذى نشر مجموعة أخرى بلاشتراك مع الدكتور ناصر الدين الأسد تحت عنوان « جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى » ونشر مجموعة ثالثة تحت عنوان « الرد على ابن النغيلة اليهودى ورسائل أخرى » .
- « ملخص أبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » بتحقيق الأستاذ سعيد الأفغانى .
- « التقريب لحد المنطق والمسخل اليه » .
- « رسالة فى مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق » وقد نشرت عدة مرات .

الرسالة

« كلفتني أعزك الله - أن أصنف لك رسالة في الحب ومعانيه وأسبابه وأغراضه وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة » .

هكذا يشرح ابن حزم موضوع رسالته التي عرفت في تاريخ الأدب العربي باسم « طوق الحمامة » .

وابن حزم امام وفقه وسياسي أندلسي ، عاش في النصف الأول من القرن الخامس الهجري ، أي منذ حوالي ألف عام . ويمكننا أن نعد هذه الرسالة محاولة عبقرية مبكرة في علم النفس وتلتها محاولات أخرى في تاريخ الأدب العربي مثل : « تزيين الأسواق » لداود الأنطاكي « وروضة المحبين » لابن قيم الجوزية « ومصارع العشاق » لابن السراج « وديوان الصبابة » لابن أبي حجلة .

ورغم أن مؤلف الرسالة رجل من رجال الدين ، إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يضع رسالة في الحب وهو يبرر ذلك بقوله انه « لا بد من استجمام النفس بشيء من الباطل ليكون عوناً على الحق » وفي بعض الأثر : « أريحوا النفوس فانها تصدأ كما يصدأ الحديد » .

وفي أول الرسالة يشرح ابن حزم منهجه : فهو يلجأ للاستدلال على ما يقول الى مصدرين هما تجربته الشخصية وحديث الثقات من أهل زمانه ، ولكنه لا يفصح عن أسماء فيما يرويه حفظاً للأسرار والصدقات ، إلا اذا كانت القصة مشهورة لا معنى لاختفاء أسماء أصحابها .

وقد قسم رسالته هذه الى ثلاثين باباً منها عشرة في أصول الحب واثنا عشر في أغراض الحب وصفاته الحمودة والمنمومة وسبعة في الآفات الداخلة على الحب ثم بابان ختم بهما الرسالة وهما باب الكلام في قبح المعصية وباب في فضل التعفف .



والكتاب هو من أقدم الأبحاث العربية التي تناولت عاطفة الحب هذا
التناول المنهجي المستقل المفصل والجميل فيه أن مؤلفه فقيه وكان المفروض
أن يحجم عن الخوض في مثل هذا الحديث الذي لم يتعود الفقهاء الخوض
فيه ، ولكن طبيعة ابن حزم ونشأته من جانب وظروف عصره من جانب
آخر ، قد جعلته يسطر هذا الكتاب الذي يفخر به الأدب الأندلسي .
أما طبيعة ابن حزم فهي طبيعة صريحة جريئة تقول ما تعتقد وتعتبر عما
تحس ولا تعرف نفاقا أو التواء أو خوفاً من الناقدين وقد حمل وحده عبء
الدعوة للمذهب الظاهري الذي آمن به ، ولم تشنه مخالفة آلاف الفقهاء
ومعارضة جمهرة الأندلسيين .

وأما نشأته فقد كانت نشأة تتيح لمثله أن يفرق في الحب الى أذنيه ،
وأن يحسه في قلبه وفي قلوب المحيطين به كأشد ما يكون الاحساس ، ذلك
انه نشأ في وسط الحریم كما سبق أن بينا وخالطهن أشد المخالطة في
سنى حياته الأولى ، وقد أتاح له ذلك ادراك كثير من التجارب العاطفية
كان هو بطلها حيناً وكان غيره محوراً حيناً آخر ومن هنا جرب تلك
العاطفة في نفسه وكانت له معها تجارب وتتبعها في غيره وكانت له معها
دراسات ، ثم كانت تلك الظروف القاسية التي حملته على أن يهجر بلده
وأن يعيش مهاجراً غريباً في شاطبة . ومن شأن هذه الظروف أن تجعل
مثل ابن حزم ينطوى على نفسه ويتذكر أيام مسرته ويستحضر ماضى قلبه
ويستعرض ذكرياته عن نفسه وعن الآخرين . وهنا يكون في الحب امرأ
طبيعياً فهو حديث رجل صريح لا يعرف الخوف حين يذكر ما يعتقد وهو
حديث خبير غنى بالتجارب والمشاهدات والأقاصيص ثم هو حديث أديب
مهاجر غريب يحب ان ينفس عن نفسه بذكر ماضى قلبه وما يعرف عن
قلوب الآخرين .

وكتاب ابن حزم صنف في هيئة رسالة رد بها على رسائل بعث اليه
من مدينة المرية يسأله ان يصنف له رسالة في صفة الحب ومعانيه وأسبابه
وأعراضه وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة . وقد يكون الكتاب قد كتب
فعلاً بناء على طلب هذا السائل وقد يكون ابن حزم قد قدم بذكر هذا
الطالب كتسوية لتسطيره هذا الكتاب ، وهو ما أرجحه ، فابن حزم كان
معروفاً بين الأندلسيين كفقيه لا كباحث في الحب فغريب أن يسأله سائل
أن يحدثه حديثاً مفصلاً عن الحب ومعانيه وأسبابه وأعراضه لا عن الفقه
الظاهري والأصول والتوحيد وما الى ذلك مما من شأنه أن يسأل عنه .

هذا وقد جعل ابن حزم كتابه في ثلاثين باباً تتبع فيها الحب في
نشأته وتطوره وأعراضه ودرجاته وأنواعه ومسعداته ومنغصاته ، وهو في
كل باب يتخذ عن الموضوع الذي يعرض له معرفاً ومحللاً ومعللاً ثم يتبع

ذلك ببعض الحكايات الواقعية التي شاهدها أو سمع بها وكلها تدور حول أندلسيين . وهو يضمن كلامه قطعا من شعره قد قالها في مثل التجريه أو الظاهرة التي يسوق عنها الحديث .

وقد صدر كتابه ببيان خطته فقال : « وقسمت رسالتي هذه على ثلاثين بابا منها في أصول الحب عشرة فأولها هذا الباب (مائة الحب) ، ثم باب في علامات الحب ، ثم باب في ذكر من أحب في النوم ، ثم باب في ذكر من أحب بالوصف ، ثم باب في ذكر من أحب من نظرة واحدة ، ثم باب في ذكر من لا تصح محبته الا مع المطاولة ، ثم باب التعرض بالقول ، ثم باب الاشارة بالعين ، ثم باب المراسلة ، ثم باب السفر » .

« ومنها في أعراض الحب وصفاته المحمودة والمذمومة اثنا عشر بابا . . . وهي باب الصديق المساعد ، ثم باب الوصل ، ثم باب طي السر ، ثم باب الكشف والاذاعة ، ثم باب الطاعة ، ثم باب المخالفة ، ثم باب من أحب صفة لم يحب غيرها مما يخالفها ، ثم باب القنوع ، ثم باب الوفاء ، ثم باب الغدر ثم باب الضنى ، ثم باب الموت » .

« ومنها في الآفات الداخلة على الحب ستة أبواب وهي : باب العاذل ، ثم باب الرقيب ، ثم باب الواشى ، ثم باب الهجر ، ثم باب البين ، ثم باب السلو » .

« ومنها بابان ختمنا بهما الرسالة وهما باب الكلام في قبح العصية وباب في فضل التهفف ، ليكون خاتمة إيرادنا وآخر كلامنا الحظ على طاعة الله عز وجل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » .

وليست قيمة طوق الحمامة فيما اشتمل عليه من أفكار عن الحب فحسب ، وانما قيمته أيضا في تلك الحكايات الكثيرة التي يرويها ابن حزم والتي تكشف الكثير من جوانب الحياة الأندلسية وتوقفنا على أسرار حكام ورؤساء وترفع الستائر عن بيوت وقصور وتنبه الى ما كان لصنوف من النساء من نشاط في دنيا المحبين كالطبيبة والحجامة والدلالة والماشطة والمغنية والمعلمة وما الى ذلك . وهناك قيمتان أخريان للكتاب الأولى : اشتماله على كثير من الأخبار التي تلقى ضوءا على حياة ابن حزم نفسه ، والثانية تضمنه الكثير من شعره بالاضافة الى نثره . فهو عمل ابن حزم الأدبي الأول الذي يدخل به مع الثائرين والشعراء المجيدين من أوسع الأبواب .

وبعد ، فهذا نموذج من طوق الحمامة وهو من « باب من أحب بالوصف » وفيه يقول ابن حزم :

« ومن غريب أصول العشق أن تقع المحبة بالوصف دون المعاينة وهذا أمر يترقى منه الى جميع الحب فتكون المراسلة والمكاتبة والهيم والتوجد

والسهر على غير الابصار فان للحكائيات ونعت المحاسن ووصف الاحسن
تأثيرا في النفس ظاهرا وان تسمع نغمها من وراء جدار فيكون سببا للحب
واشتغال البال وهذا كله قد وقع لغير ما واحد ولكنه عندي ببيان هار على
غير أس وذلك ان الذي أفرغ ذهنه في هوى من لم ير لا يد له اذ يخلو
بفكره ان يمثل لنفسه صورة يتوهمها وعينا يقيمها نصب ضميره لا يتمثل
في هاجسه غيرها قد مال بوجهه نحوها فان وقعت المعاينة يوما ما فحينئذ
يتأكد الأمر أو يبطل بالكلية » .

« وكلا الوجهين قد عرض وعرف وأكثر ما يقع هذا في ربات القصور
والمحجوبات من أهل البيوتات مع أقاربهن من الرجال وحب النساء في هذا
أثبت من حب الرجال لضعفهن وسرعة احابة طبائعهن الى هذا الشأن
وتمكنه منهن .. » .

وهذا نموذج آخر من الكتاب وهو من باب « طي السر » يقول فيه
ابن حزم : « من بعض صفات الحب الكتمان باللسان وجحود المحب ان سئل
والتصنع ياظهار الصبر وأن يرى أنه مزهاة خلى ويأبى السر الدقيق نار
الكلف المتأججة في الضلوع الا ظهورا في الحركات والعين وديببا كديبب
النار في الفحم والماء في ببس المدر وقد يمكن التموه في أول الأمر على غير
ذی الحس اللطيف واما بعد استحكامه فمحال وربما يكون السبب في
الكتمان تصاون المحب عن أن يسم نفسه بهذه السمة عند الناس لأنه
يزعمه من صفات أهل البطالة فيفر منه ويتفادي عنه وما هذا وجه التصحيح
فبحسب المرء المسلم ان يعرف عن محارم الله عز وجه التي يأتيها باختياره
ويحاسب عليها يوم القيامة واما استحسان الحسن وتمكن الحب فطبع
لا يؤمر ولا ينهى عنه اذ القلوب بيد مقلبيها ولا يلزمها غير المعرفة والنظر
في فرق ما بين الخطأ والصواب وان يعتقد الصحيح باليقين واما المحبة
فخلقة وانما يملك الانسان حركات جوارحه المكتسبة وفي ذلك أقول :

وسيان عندي منك لاح وساكنت
وانت عليم بالشريعة قانت
صراحسا وزي للمرائين ماقت
وهل منعه في محكم الذكر ثابت ؟
مجيء يوم البعث والوجه باهت
سواء كعمري جاهر أو مخافت
وهل بخبايا اللفظ يؤخذ صامت ؟

يلوم رجال فيك لم يعرفوا الهوى
يقولون : جانببت التصون جملة
فقلت لهم : هذا الرياء بعينه
متى جاء تحريم الهوى عن محمد
اذا لم أواقع محسرا أتقى به
فلست أبالي في الهوى قول لائم
وهل يلزم الانسان الا اختياره

« وإننى لأعرف بعد من امتحن بشيء من هذا فكن الوجد بين جوانحه
مرام جحده الى ان غلظ الأمر وعرف ذلك في شمائله من تعرض للمعرفة

ومن لم يتعرض وهان من عرض له بشيء نجهه وقبحه الى ان كان من أراد
الخطوة لديه من اخوانه يوجهه تصديقه في انكاره وتكذيب من ظن به ذلك
خسر بهذا ولعهدي به يوما قاعدا ومعه بعض من كان يعرض له بما في ضميره
وهو ينتفى غاية الانتفاء اذ اجتاز بهما الشخص الذي كان يهتم بعلاقته
خما هو الا أن وقعت عينه على محبوبه حتى اضطرب وفارق هيئته الأولى
واصفر لونه وتفاوتت معاني كلامه بعد حسن تثقيف فقطع كلامه المتكلم
معه فقد استدعى ما كان فيه من ذكره فقيل له : ما عدا عما بدا • فقال :
هو ما تظنون عذر من عذر وعذر من عذر • • •

ويلاحظ على ابن حزم كثر - من خلال الطوق - أنه كان لا يكلف
بالصنعة كلف غيره من معاصريه • فهو يؤثر البساطة على التكلف والدقة
على الحيلة ، كذلك يلاحظ أن الثقافة العقلية والدينية كانت تنعكس أحيانا
على أسلوبه ، فيورد بعض مصطلحات الفلسفة والمنطق ويهتم بالعلل
والمقدمات والنتائج ، كما يورد بعض المصطلحات الفقهية أو الدينية على
وجه العموم •

ويلاحظ على ابن حزم أخيرا أنه من الذين لم يقعوا تحت تأثير طريقة
بديع الزمان • أما شعر ابن حزم - من خلال الطوق أيضا - فيلاحظ عليه
أن أغلبه قطع وأبيات ، وهي من الناحية الفنية تتراوح بين الجودة
والتوسط • ولغة ابن حزم الشعرية تنعكس عليها أحيانا ثقافته العقلية
والدينية تماما كما يحدث في لغته النثرية • •



الطوق والحمامة وعلم النفس !!

قد يعجب القارئ حين يرانا ندخل ابن حزم في عداد علماء النفس ،
بولكنه لو قرأ بعين الاعتبار رسالة ابن حزم في الألفة والايلاف ، لما تردد
في ادراج تلك الرسالة ضمن المحاولات المبكرة في علم النفس • ولئن كان
ابن حزم قد تناول موضوع الحب من وجهة نظر الأديب والشاعر والمؤرخ
أكثر مما تناوله من وجهة نظر الفيلسوف والمحلل والباحث النفساني ،
الا أنه من المؤكد مع ذلك أننا نلتقي في تضاعيف دراسته للحب
بالكثير من الملاحظات النفسية الدقيقة والآراء الفلسفية العميقة • ولسنا
نريد - في هذه العجالة - لتصيرة - ان نضع بين يدي القارئ خلاصة وافية
لرسالة ابن حزم في الحب ، وانما حسبنا أن نبرز الجوانب الطريفة والأفكار
الأصيلة فيما كتبه هذا المفكر العربي الكبير عن تلك العاطفة الانسانية

النبيلة : وربما كانت أول ملاحظة تعن للباحث عند مطالعته لرسالة ابن حزم، في الحب ، هي هذا التسلسل المنطقي في العرض وذلك الترتيب المنهجي في تناول الموضوع بعكس ما درج عليه الكتاب العرب من استطراد واسترسال. واطناب . فابن حزم يبدأ حديثه بالكلام في ماهية الحب ، ثم ينتقل بعد ذلك الى الحديث عن نشأة الحب فيستقصى علامات ومظاهره ويستعرض أنواعه ونماذجه ثم يتنبع أحوال المحبين وعوارض حبهم فيحدثنا عن الوصل والهجر والوفاء والقدر والبين والضنى والسلو والموت . الخ وأخيرا يحدثنا ابن حزم عن صلة الحب بالشهوة ويعرج على موضوع الطهر والتعفف ، لكي ينتهي الى القول بأنه لم يحدثنا عن الحب بلغة الشعراء الحالمين ، بل هو قد اقتصر في رسالته على الحقائق الواقعية التي لا يمكن وجود سواها أصلا .

والظاهر ان الكثيرين من معاصري ابن حزم قد عابوا عليه - وهو الإمام الفقيه المتكلم - التعرض لدراسة موضوع كالحب فلم يجد ابن حزم بدا من الاعتذار عن ذلك في مقدمة رسالته ولسان حاله يقول : انه حتى لو كان الحديث عن الحب أدخل في باب الباطل منه في باب الحق فقد قال أبو الدرداء : « أجموا النفوس بشيء من الباطل ليكون عوناً لها على الحق » كما ورد في بعض الآثار : « أريحوا النفوس فانها تصدأ كما يصدأ الحديد » واذا كان أول الحب هزلاً فان آخره جد . وابن حزم يسجل في صدر كتابه جلال الحب وقداسته فيقول : « . . دقت معانيه لجلاليتها عن ان توصف فلا تدرك حقيقتها الا بالمعاناة وليس بمنكر الديانة ولا يحظر في الشريعة اذ القلوب بيد الله عز وجل » . وواضح من هذا النص ان ابن حزم كان يخشى ان يقع في ظن البعض ان الحديث عن الحب هو حديث عن الجنس والشهوة والفاحشة فهو أحرص ما يكون على ابراز قدسية تلك العاطفة خصوصاً وقد أحب من الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثيرون . ولكن ابن حزم حريص في الوقت نفسه على تنبيهنا الى أن الحب خبرة معاشة فلا يدرك حقيقته الا من كابده وعاناه بالتالي ، فان ابن حزم يستند في حديثه عن الحب الى تجربته الخاصة .

والحق ان مفكرنا الأندلسي الكبير لم يكن يجسد أدنى حرج في الإشارة - بين العين والآخر - الى بعض ما مر به من خبرات في هذا الصدد فهو لا يستند في أحكامه الى آراء نظرية خالصة ، أو نظريات فلسفية معروفة ، بل هو يستمد أحكامه من تجاربه وتجارب الآخرين دون التعرض لذكر أسماء أصحابها ، اللهم الا من لم يكن هناك ضرر من تسميته . وهو يصرف النظر عن أخبار الأعراب والمتقدمين ، لاعتقاده بأن أساليبهم في الحياة والحب قد كانت مختلفة تماماً عن أساليب أهل عصره ولاقتناعه في

الوقت نفسه بأنه لا بد له من أن يأتي بجديد ، بدلا من أن يقتصر على ترديد
أحاديث السابقين .

بيد أننا نلاحظ أن تعريف ابن حزم للحب لا يخلو من تأثير
بالنظرية الأفلاطونية المعروفة في الحب ، فاننا نراه يقول : « وقد اختلف
الناس في ماهيته وقالوا وأطالوا والذي أذهب اليه انه اتصال بين أجزاء
النفوس المقومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع » . ولا شك أن
هذا التعريف يذكرنا بحديث أفلاطون المشهور عن « الايروس » ، في
محاورة «المأدبة» خصوصا وان ابن حزم يستطرد بعد ذلك فيقول ان المحبة
« استحسان روحاني وامتزاج نفساني » ، ولكن ابن حزم لا ينص على الأصل
اليوناني لهذه الطريقة ، بل هو يحاول ردها الى الآية الكريمة التي تقول :
« هو الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ليسكن اليها » .
وحجة ابن حزم هنا انه لو كانت علة الحب هي جمال المحبوب أو حسن
الصورة الجسدية ، لما كان المحرومون من الجمال أو ناقصو الصورة موضعاً
لحب في حين ان التجربة شاهدة على أن كثيرا من المحبين قد يتعلقون
بالأدنى وهم يعلمون فضل غيره دون ان يجد الواحد منهم محبدا لقلبه
عنه . « ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده
ولا يوافق » فلا بد إذن من ان يكون الحب شيئا في النفس وان يكون سر
التمازج والتباين في المخلوقات انما هو الاتصال والانفصال .

حقا ان المحبة على أنواع فهناك محبة القرابة ومحبة الألفة والاشتراك
في المطالب ومحبة التصاحب والمعرفة ومحبة البر يضعه المرء عند أخيه
ومحبة الطمع في جاء المحبوب ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه يلزمهما
ستره ومحبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر ومحبة المتحابين في الله عز وجل
(اما الاجتهاد في العمل واما الاتفاق في أصل النحلة والمذهب واما لفض
علم يمنحه الانسان) وأخيرا محبة العشق التي لا علة لها الا ما ذكرنا من
اتصال النفوس ، ولكن من المؤكد أنه اذا كانت المحبة لسبب من الأسباب
فانها لا بد من أن تفنى بفناء هذا السبب : « فمن ودك لأمر ولي من انقضائه » .
واما محبة العشق ، فانها محبة خالصة تنفذ الى أعماق النفس فتتمكن منها
ومن هنا ، فإن لافناء لهذه المحبة الا بالموت وكما أنك قد ترى شخصين
يتباغضان دون سبب ويكره أحدهما الآخر دون علة ويستثقل الواحد
منهما الآخر بلا مبرر ، فكذلك قد ترى شخصين يتحابان دون علة ظاهرة
ويكلف الواحد منهما بالآخر لغير ما سبب ويأنس الواحد منهما بالآخر دون
أدنى مسوغ ولكن لا غرابة في ذلك : فان الحب يزين للمرء ما كان يأنف
منه ، ويسهل عليه ما كان يصعب عنده حتى أنك لتجد المرء حين يسمه الحب
وكأنما هو قد استحال الى مخلوق آخر أو كأن طبيعته قد تغيرت تغيرا
كلييا شاملا .

بيد ان القول بان الحب استحسان روحاني أو امتزاج نفساني .
لايستلزم بالضرورة أن يكون قوامه التبادل فان ابن حزم يقيم تفرقة واضحة
بين المحب والمحبوب ، كما أنه يقرر في الوقت نفسه أن الحب اضطرار
لا اختيار . وهو يعبر عن هذا المعنى في مواضع متفرقة من كتابه فيقول
مثلا : « وأما استحسان الحسن وتمكن الحب فطبع لا يؤمر به ولا ينهى
عنه اذ القلوب بيد مقلبيها . . وانما يملك الانسان حركات جوارحه
المكتسبة . . وأما المحبة فخلقية » ومن ذلك أيضا قوله : « . . اني انما أحببته
لنفسى ولالتنازها بصورته فانا أتبع قياسى وأقود أصلى وأقفو طريقتى فى
الرغبة فى سرورها . . (وأنت) ان بذلت نفسك لم يكن اختيارا ، بل كان
اضطرارا ولو أمكنك ألا تبذلها لما بذلتها . . » وكما قال أفلاطون من قبل
ان ايروس هو المحب لا المحبوب ، فنجد ابن حزم أيضا يلحق الحب بالمحب
ويتكلم عن معانى الحب وأعراضه وظواهره وشتى آفاته من وجهه نظر
المحب لا المحبوب . وحتى حين يتحدث ابن حزم عن الوفاء ، فاننا نجده
يقيم به المحب لا المحبوب ؛ لأن الوفاء أوجب على المحب الذى بدأ بالمودة ،
فى حين ان المحبوب مخير فى القبول أو الرفض والواقع ان الفارق بين
المحب والمحبوب هو كالفارق بين الطالب والمطلوب ، أو بين الراغب والمرغوب
فيه ، أو بين المغناطيس وقطعة الحديد التى تنجذب اليه : فنفس المحب
قاصدة الى نفس المحبوب باحثه عنه مشتهية لملاقاته جاذبة له لو أمكنها
كالمغناطيس والحديد والحركة انما تكون دائما من الأقوى .

وابن حزم هنا يتلاقى مع الكاتب الفرنسى ستندال الذى سيقول من
بعد ان الرجل فى الحب مهاجم والمرأة مدافعة ، والرجل يطلب والمرأة
ترفض ، والرجل مخاطر جسور بينما المرأة متوجسة متخوفة .

ولكن ابن حزم يقرر مع ذلك ان المحبة لا تقوم مطلقا بين متنافرين
أو متضادين ؛ لأن الشكل يستدعى دائما شكله والمثل الى مثله ساكن فانت
لا تجد اثنين يتحابان الا وبينهما مشاكلة واتفاق فى الصفات الطبيعية
بدرجة تختلف شدة وضعفا ، وكلما كثرت عناصر المشاكلة بينهما زادت
المجانسة وتأكدت المودة . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« **الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف** »
ولهذا ما اغتم بقراط حين وصف له رجل من أهل النقصان يحبه فقيل له
فى ذلك فقال : « ما أحببني الا وقد وافقته فى بعض أخلاقه » . وابن حزم
يضيف الى ذلك أن النفس بطبيعتها جميلة تولع بالجمال ، حسنة تكلف بكل
شئ حسن فهى تنجنب بالضرورة نحو الأشكال المنسجمة والصور المتوافقة
وهى حين تميز فى المواضيع الجميلة شيئا من أشكالها ، فانها سرعان
ما تتعلق بها وتنجذب اليها « وان لم تميز وراها شيئا من أشكالها لم
يتجاوز حبها الصورة وذلك هو الشهوة » .

وابن حزم يفيض في الحديث عن علامات الحب فيبين لنا كيف أنه العين هي باب النفس ، وهي المنقبة عن سرانها والمعبدة عن كوامنها والمعبدة عن بواطنها ، فليس بدعا أن تكون « النظرة » هي نقطة انطلاق الحب والحق أنه كثيرا ما يكون لصيق الحب بالقلب من نظرة واحدة فترى المرء يعشق صورة لا يعلم من هي ولا يدري لها اسما ولا مستقرا . وابن حزم يحدثنا هنا عن الكثيرين ممن أحبوا من نظرة واحدة وكيف نشأت العلاقة في نفوس هؤلاء المحبين من لمحة خاطرة ، بل قد تقع المحبة - في رأيه - بالوصف دون المعاينة فيعشق المرء شخصا لم يره أما لأنه سمع عنه من الأخبار ما حبه إلى نفسه ، وأما لأن خياله قد صور له ذلك الشخص بصورة المعشوق الأسمى الذي لا يدانيه مخلوق كمالا وجمالا . وابن حزم يعلم أن للخيال دورا كبيرا في نشأة الحب فهو يحدثنا عن محبين شغلوا أنفسهم بغير حقيقة وتعلقت أوهامهم بمعدوم أو شبه معدوم متعجبا كيف يجب المرء « من لم يره قط ولا خلق ولا هو في الدنيا » ، ولكنه يعود فيفسر لنا هذا النوع من الحب بقوله : « ان الذي أفرغ ذهنه في هوى من لم يره لا يد له يخلو بفكره أن يمثل لنفسه صورة يتوهمها وعينا يقيمها نصب ضميره لا يتمثل في هاجسه غيرها قد مال بوجهه نحوها » . وابن حزم هنا يتلاقى مرة أخرى مع الكاتب الفرنسي ستندال الذي سيقول من بعد بفكرة « التبلور » ، فيروي لنا كيف أن خيال المحب يخلق على المحبوب كل ما يهواه هو من ضروب الكمال وكيف ان أوهام المحب هي التي تجيء ، فتضفي على شخصية المحبوب من المزايا ما يجعل منها جوهرة ثمينة نادرة . وابن حزم يتفق أيضا مع ستندال في أن عملية التبلور أسرع وأسهل لدى المرأة منها لدى الرجل ؛ لأن « حب النساء في هذا أثبت من حب الرجال لضعفهن وسرعة اجابة طبائعهن الى هذا الشأن وتمكنه منهن » . ولكن الكاتب العربي الكبير يلاحظ ان « المعاينة » قد تجيء بعد ذلك فتؤكد هذا النوع من الحب وتزيد من قوته أو تبطله تماما وتقضى عليه بالكلية وهو يروي لنا - في هذا الصدد - الكثير من الأخبار التي سمع عنها ويسرد علينا بعضها مما شاهدته بعيني رأسه ، لكنه لا يلبث أن يصدر على هذا النوع من الحب حكم الفيلسوف العاقل المتبصر فيقول : « ان من أحب من نظرة واحدة وأسرع العلاقة من لمحة خاطرة فهو دليل على قلة الصبر ومخبر بسرعة السلو » . وهكذا في جميع الأشياء أسرعها نموا أسرعها فنا وأبطؤها حلوثا أبطؤها نقادا .

وكما حدثنا ابن حزم عن الحب الذي ينشأ عن الخيال والوصف والحب الذي ينشأ من نظرة واحدة ، نجد يحدثنا أيضا عن الحب الذي يتكون ببطء تحت عنوان « باب من لا يحب الا مع المطاولة » ، وابن حزم هنا يكشف عن عقلية سيكولوجية ممتازة ، لأنه يربط الحب بالزمن وقيم

العاطفة على تعدد التجارب وارتباطها بموضوع واحد فيبين لنا كيف ان للاستقرار النفسى دورا مهما فى تأصل عاطفة الحب ودوامها ، وكيف أن « ما دخل عسيرا لم يخرج يسيرا » . والظاهر ان خبرة ابن حزم الخاصة قد دلت على أن العشق السريع هو أقرب الى الشهوة منه الى الحب ، فى حين ان العاطفة البطيئة التى تتكون على مر الأيام لابد من ان تدوم وتثبت على العكس من الشهوة العابرة أو المغامرة الغرامية الخاطفة وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « وانى لأطيل العجب من كل من يدعى أنه يحب من نظرة واحدة ولا أكاد أصدقه ولا أجعل حبه الا ضربا من الشهوة واما أن يكون فى ظنى متمكنا من صميم الفؤاد نافذا فى حجاب القلب فما أقدر ذلك وما لصق بأحشائي حب قط الا مع الزمن الطويل وبعد ملازمة الشخص لى دهرًا ، أخذى معه فى كل جد وهزل وكذلك أنا فى السلوك والتوقى فمة نسيت ردا لى قط » .

ولما كان ابن حزم قد ربط الحب بالاستقرار النفسى ، كما أقام تفرقة حاسمة بين الحب والشهوة ، فاننا نجد يرفض فكرة التعلق بشخصين فى وقت واحد مؤكدا « وحدانية الحب » والواقع ان التعدد حليف الشهوة فى حين أن الوجدانية قرينة المحبة ، ولهذا يقرر ابن حزم بصراحة أن كل من يزعم انه يحب اثنين ويعشق شخصين متغايرين ، فقد اختلطت عليه المحبة بالشهوة والشهوة لا تسمى حبا على التحقيق ، بل على المجاز فقط ، ولا بن حزم فى ذلك أبيات جميلة فيقول فيها :

كذب الملقى هو اثنين حتما	مثل ما فى الأصول اكذب مانى
ليس فى القلب موضع لحبيب	من ولا أحدث الأمور بشانى
فكما العقل واحد ليس يدرى	خالقا غير واحد رحمان
فكذا القلب واحد ليس يهوى	غير فرد مباعد أو مدان
وكذا الدين واحد « مستقيم »	وكفور من عنده دينان

وواضح من هذه الأبيات ان ابن حزم يؤمن بالوجدانية فى الحب ، كما يؤمن تماما بآله واحد ودين واحد .

والواقع أن ابن حزم حين يتحدث عن الحب ، فانه لا يتحدث عن فعل يملك المرء أسباب تصريفه بل هو يتحدث عن « داء عياء » لا مدخل للإرادة فيه وان كان الحب بطبيعته « علة مشتبهة لا يود سليمها البرء » ، وهو لا يكتفى بنفى « الاختيار » عن المحب ، بل هو يقرر أيضا أنه ليس ثمة آفة أعظم من الحب . وان ابن حزم ليسهب فى وصف سلطان الحب على نفوس العاشقين فيقول : « اعلم - أعزك الله - أن للحب حكما على النفوس ماضيا وسلطانا قاضيا وأمرًا لا يخالف وحدا لا يعصى ومالكا لا يتعدى وطاعة لا تصرف ونفاذا لا يرد » (وهو) يحل المبرم ويحلل الجامد ويخل الثابت

ويحل الشغاف ويحل المنوع . . الخ . وربما كان أعجب ما في الحب أنه يعنى ويصم فهو يصيب شخصا عاقلاً رزينا حسن التمييز فاذا به يخطئ الجبس ويستحسن القبيح وينحرف عن جادة الصواب ، حتى ليكاد الهوى يصبح له بمثابة طبع ثان ، فلا يعود يقبل الا على الردىء وانفاسد والمعوج . ومعنى هذا أن آفة الحب قد تميل بالشخص الى تفضيل الأدنى ، أو هى قد تصرفه عن رؤية الأشخاص والأشياء بعين الحقيقة فاذا بالعاشق المؤوف (اي المصاب بآفة الحب) يستحيل الى مخلوق ناقص قد غلب عليه هوى عارض « فذهب طبعه الأول وهو يعرف فضل ما كان عليه أولا » . وقد لا نبالي اذا قلنا ان ابن حزم هنا يصور لنا الحب بصورة المرض الذى يشمل الإرادة أو الداء الذى يعنى البصيرة وكان أهل الحب عبيد مغلوبون على أمرهم أو ضحايا بريئة لسلطان الهوى الغاشم المستبد !

على أن ابن حزم يشير - في موضع آخر - الى أن للحب خمسة أدوار أو خمس درجات فهو يبدأ عادة بالاستحسان والاستحسان ان يتمثل الناظر صورة المنظور اليه فيستحسنها أو يستحسن أخلاقه ، وهذه الدرجة أدخل في باب التصديق منها في باب المحبة ، ثم يجيء بعد ذلك الإعجاز فيرغب الناظر في المنظور اليه ويحن الى القرب منه ، وتلى ذلك مرحلة الألفة وهى الوحشة الى المحبوب اذا غاب ثم الكلف : وهو غلبة شغل البال به أو هو ما يسمى فى الغزل باسم « العشق » . وأما المرحلة الأخيرة فهى الشغف : وهو امتناع النوم والأكل والشرب الا اليسير من ذلك ، وربما أدى الشغف الى المرض أو الى التوسوس أو الى الموت . وابن حزم يحدثنا بالتفصيل عن نشأة الحب فيعقد فصلا يسميه باسم : « باب التعريض بالقول » يحدثنا فيه عن أساليب المحبين المختلفة فى الاعراب عن حبيبهم بفصل آخر يسميه باسم « باب الإشارة بالعين » ، يحدثنا فيه عن لغة العيون وإشارات الألفاظ وما ورد على لسانه فى هذا الباب قوله : « واعلم ان العين تنوب عن الرسل ويترك بها المراد والحواس الأربع أبواب الى القلب ومنافذ نحو النفس والعين أبلغها وأصحبها دلالة وأوعاها عملا وهى رائدة النفس الصادق ودليلها الهادى ومرآتها المجلوة التى بها تقف على الحقائق وتميز الصفات وتفهم المحسوسات وقد قيل ليس المخبر كالمعائن . . » ، ثم يعرض ابن حزم بعد ذلك لدراسة أساليب المحبين فى التراسل والتواصل ، فيحدثنا عن رسائل العشاق وأشكالها وخصائصها وأعاجيبها ، ثم يشير الى رسل المحبين أو سفرائهم فيسهب فى الحديث عن صفاتهم وأنواعهم ومهمتهم . . الخ .

وينتقل ابن حزم بعد ذلك الى الحديث عن أعراض الحب وصفات المحبين فيعقد فصلا تحت عنوان « باب طى السر » ، ينص فيه على أن من بعض صفات الحب الكتمان باللسان وجود المحب ان سئل والتصنع

بإظهار الصبر . . الخ ولكن المحب لا يقوي طويلا على كتمان سره ، فان حركاته ونظراته سرعان ما تفضح حبه وتفضح عن مكنون وده ، فإذا بالناس جميعا يلحظون اضطرابه عند رؤيته لمحبيه ويندركون من اشاراته وحركاته ما طوى عليه ضلوعه . ومن أعراض الحب أيضا طاعة المحب لمحبيه وانقياد طبيعه لطباع محبيه حتى اننا لنرى الرجل « شرس الخلق صعب الشكيمة جموح القيادة ماضي العزيمة حمي الأنف أي الخسف فما هو الا أن يتنسم نسيم الحب ويتورط عمره ويعوم في بحره فتعود الشراسة لينا والصفوة سهولة والمضياء كلاله ، والحمية استسلاما » وقد يقع في ظن البعض أن تذلل المحب لمحبيه أو صبره على دلاله انما هو دناءة في النفس ، ولكن ابن حزم لا يرى في ذلك أية غضاظة خصوصا وإن المحبوب - في نظره - ليس كفوا للمحب ولا نظير له فليس في التذلل له أو الصبر عليه أدنى مذلة أو اهانة . وابن حزم هنا يروى لنا الكثير من أخبار المحبين الذين انقادوا وراء محبوبيهم دون أن يفكر الواحد منهم في مصلحته الخاصة ، بل دون أن يحرص على سمعته أو يفكر في لذته ، ومن عجيب طاعة المحب لمحبيه اني أعرف من كان يسهر النياالي الكثيرة ولقى الجهد الحامد فقطعت ضروب الوجد ثم ظفر بمن يحب وليس به امتناع ولا عنده دفع فحين رأى منه بعض الكراهة لما نواه تركه وانصرف عنه لاتعفا ولا تخوفا ولكن توقفا عند موافقه رضاء . . » وأما اذا ما تعبد المحب مخالفة محبيه واقتصر على بلوغ مرغوبه دون الاهتمام بارضاء محبيه فانه عندئذ انما يجعل من الحب مجرد أداة لاشباع أهوائه وكأن حبه مجرد متعة شخصية أو عاطفة أنانية (وهذا - مع الأسف - هو ما استحال اليه الحب لدى الكثير من المحبين) !

وكما ضدنا ابن حزم عن نعمة الوصل ، نجده يحدثنا أيضا عن آفة الهجر فهناك هجر يوجب تحفظ من رقيب حاضره وهجر يوجب التذلل وهجر يمتحن به المحبوب صبر محبه وهجر يوجب العتاب لذنب يقع من المحب « وهذا فيه بعض الشسدة لكن فرحة الرجعة وسرور الرضى بمدل ما مضى فان لرضى المحبوب بعد سخطه لذة في القلب لا تعدها لذة وموقفا من الروح لا يفوقه شيء من أسباب الدنيا . . » وأما أقسى ضروب الهجر فهو الهجر الذي يوحيه الوشاة ثم هجر الملل وأخيرا هجر القلى وهو الذى تنفذ فيه الحيل ويعظم معه البلاء واذا كان الغدر من آفات الحب ، فان الوفاء هو الفضيلة الكبرى في الحب وأول مراتب الوفاء ان يفى الانسان لمن يفى له ، وتليها مرتبة ثانية هي الوفاء لمن غدر وهى للمحب دون المحبوب ، ثم مرتبة ثالثة وهى الوفاء مع اليأس البات وبعد حلول المنايا وفجاءات المنون . ولما كان ابن حزم قد فرق في الحب بين المحب والمحبوب ، فاننا نجده يجعل الوفاء ألزم على المحب عنه على المحبوب بحجة « ان المحب

هو البادئ باللصوق والتعرض لعقد الأذمة والقاصد لتأكيد المودة والمستدعى
صحة العشرة . . (في حين أن) المحبوب إنما هو مجلوب اليه ومقصود
نحوه . ومخير في القول أو الترك فإن قبل فغاية الرجاء وإن أبى فغير
مستحق للثمن . . . » . وابن حزم حدثنا في هذا الصدد عن نفسه فيقول
إنه ليس أثقل على نفسه من الغدر وليس أحب إلى قلبه من الوفاء ، وهو
يحمد الله على ما منحه من قدرة على الوفاء والمحافظة على العهد والعرفان
بالجميل . . الخ .

تم يعدثنا ابن حزم في « باب الضنى » عن أمراض النفسية
والجسمية التي قد تترتب على قمع الحب أو كتمانها فيقول إن « الأعراض
الواقعة من المحبة غير الملل الواقعة من هجمات العلى ويميزها الطبيب
اليحاذق والتفرس الناقد » . وهو يروى لنا في هذا الصدد بعض حالات
الحب التي سمع عنها مما أدى بصاحبه إلى الخبل أو الجنون (أى المرضى
العقلي) . ولما كان الحب في نظر ابن حزم ظاهرة بشرية تخضع لما تخضع
له سائر الظواهر البشرية الأخرى . فليس بدعا أن نراه يختم حديثه عن
الحب بالتعرض لباب السلو وباب الموت ، اعتقادا منه بأن « كل ما له أول
فلا بد له من آخر » ومن أسباب السلو ثلاثة أصلها من المحب ألا وهي :
الملل والاستبدال والحياء وأربعة أصلها من المحبوب ألا وهي : الهجر
والمفارقة والجفاء والغدر وقد يكون السلو خارجا تماما عن إرادة الإنسان :
أما لموت ، وأما لبعد لا يرجى بعده عود ، وأما لعله مزمنة طرأت على المحب
وهذه جميعا تدخل تحت باب (اليأس) . وأخيرا ، يحدثنا ابن حزم عن
الموت فيقول إنه « ربما تزايد الأمور ورق الطبع وعظم الاشتفاق فكان سببا
للموت ومفارقة الدنيا . وقد جاء في الآثار : من عشق فعف فهو شهيد »
وقد تشتد غيرة المرأة على الرجل الذي تحبه حتى لتجد في موته عزاء لها
عن خوفها من خيانتة كتلك التي كانت تقول بعد وفاة زوجها : « ما يقوى
صبرى ويمسك رمقى في الدنيا ساعة واحدة بعد وفاته إلا سرورى وتيقنى
أنه لا يضمه وامرأة مضجع أبدا فقد أمنت هذا الذى ما كنت أتخوف غيره
وأعظم آمالي اليوم اللحاق به » . ولا يتسع المقام للافاضة في شرح رأى
ابن حزم فى العفاف ، ولكن حسبنا أن نقول إنه فى رأيه ممكن بشرط أن
يحكم الإنسان عقله (وقائده العدل) فى نفسه (وقائدها الشهوة)
والرجال والنساء سواء فى المقدرة على قمع الشهوة بعكس ما وقع فى ظن
الكثيرين - فقد وجدت صالحات من النساء كما وجد صالحون من الرجال
والمهم فى التعفف هو ضبط الإرادة وحسن توجيه الانتباه فقد جعلت النظرة
الأولى لك والأخرى عليك . وابن حزم يذكرنا بأن جنبة الإنسان مدخولة
ضعفه ، فلا بد من تجنب أسباب الخطر والتحامى بالذات عن مواطن الغواية

إذا أريد ضبط النفس وامتلاك زمام الذات وكم أدى طول الاختلاط وكثرة التنافس على النساء الى سفك الدماء وازهاق أرواح وكم كانت الغيرة سببا في تعادي المتواصلين وتباغضهم بعد المحبة !! وابن حزم يؤكد لنا هنا « أن المودة اذا استحالت الى عداوة صارت أفظع من الموت وأنفذ من السهم وأمر من السقم وأوحش من زوال النعم وأقبح من حلول النقم » . ويختتم ابن حزم حديثه عن الحب بالاشارة بالتعفف ، فيقول ان الرسول قد خص بمدحه « رجلا دعتة امرأة ذات حسب وجمال فقال انى أخاف الله ، وليس عند الله معصية أقبح من الزنا .. »

★★★

حی بن یقظان

ابن طفیل

۱۱۸۴ م

فى القرن الثانى عشر للميلاد ظهر فى الأندلس مفكر عربى عظيم ترك آثارا خالدة فى ميدان الفلسفة هو ابن طفيل ، من أصحاب الكفايات النادرة ، ومن جبابرة المفكرين فى القرون الوسطى فى رأى الكثيرين من مؤرخى العلوم ، شغل منصب الحجابة عند حاكم غرناطة وتبوأ مركز الوزارة عند الأمير ابن يعقوب يوسف عبد المؤمن صاحب المغرب . وكان لهذا الأمير الفضل الأكبر فى بروز مزايا ابن طفيل العقلية ، اذ شمله بعطفه وأحاطه برعايته وسهل له استغلال مواهبه التى جعلت من ابن طفيل عالما فلكيا رياضيا وطيبيا وفيلسوفيا وأديبا من الطراز الأول .

نقد ابن طفيل بطليموس ونقد فلسفة الفارابى وابن سينا وابن رشد والغزالى . وكان فى كثير من الأحيان صائبا فى نقده مما يدل على أنه ذو بصيرة نافذة وعلى أنه كان مستقلا فى آرائه واتجاهاته الفلسفية . فهو - أى ابن طفيل - بعد أن اطلع على فلسفة الفلاسفة العرب وغير العرب ، وبعد أن وقف على آرائهم ونظرياتهم ، خرج بمذهب خاص به وضعه فى قصة سماها « حى بن يقظان » وهى من أروع ما كتب فى القرون الوسطى وأحسن ما تفخر به الفلسفة العربية . وقد قال عنها الدكتور سارطون : « ان رسالة حى بن يقظان من أجمل الكتب المبكرة فى موضوعها التى ظهرت فى القرون الوسطى » .



ابن طفيل : حياته وآثاره

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسى . فهو ينتسب الى قبيلة قيس ، تلك القبيلة التى بلغت من الشهرة حدا جعل اسمها يطلق على ما سوى اليمانيين من العرب . وقد ولد فى وادى آش - وهى بلدة فى واد خصيب تبعد عن غرناطة نحو ستين كيلو مترا - فى أوائل القرن السادس الهجرى .

هذا كل ما يذكره التاريخ عن طفولته وشبابه ، لكن ما المركز الاجتماعى الذى كانت تشغله أسرته ؟ كيف قضى طفولته ؟ واين قضائها ؟

كيف تعلم ؟ وعلى من تعلم ؟ كل ذلك يهمله التاريخ : اذ يمضى سريعا فيضعه في غرناطة دارسا للطب ثم يضعه في منصب أمين الأسرار لحاكم ولاية غرناطة ، ثم كاتم أسرار لدى الأمير أبي سعيد حاكم طنجة وهو أحد أولاد عبد المؤمن ، ثم يمضى التاريخ سريعا فيضعنا أمام ابن طفيل طبيب أبي يعقوب يوسف صاحب المغرب بل صديقه ووزيره .

وقد أدى ابن طفيل ، عن طريق هذه الصلة ، حق الزمالة العلمية خير أداء . فكان يجلب العلماء من جميع الأقطار ، ويحض الملك على اكرامهم وتهيئة الجو المناسب لهم .

وهو الذى نبه الملك ووجه نظره الى ابن رشد « فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم » .

فى رحاب هذا الملك عاش ابن طفيل عيشة هادئة مطمئنة . كان فيها الطبيب ، وكان فيها المستشار العلمى ، وهو الذى حفز ابن رشد - تحقيقا لرغبة أبي يعقوب - على العمل الذى قام به من تلخيص كتب أرسطو وشرحها .

ماذا أنتج ابن طفيل فى فترته هذه الهادئة المطمئنة ؟ . ان المؤرخين يحدثوننا عن « تصانيف فى أنواع الفلسفة من الطبيعيات والالهييات وغير ذلك » . ويحدثوننا عن رسالة فى النفس ، وعن رسائل تبودلت بينه وبين ابن رشد فى الطب ، ويذكر البطروجى الفلكى وابن رشد أن ابن طفيل وفق لنظام فلكى يخالف النظام الذى وضعه بطليموس .

بيد أننا على جهل تام بهذا النظام الفلكى وبغيره من النواحي الأخرى . والمصدر الوحيد الذى نعتمد عليه هو رسالة حى بن يقطان فى الكتاب الوحيد الذى بقى من رسائل ابن طفيل . واذا كان ابن طفيل طبيبا بحكم وضعه فى القصر ، وفلكيا بشهادة أحد كبار الفلكيين ، وفيلسوبا الهيا ، فانه كان أيضا أديبا ، ورسالة حى بن يقطان تبرهن على ذلك فى وضوح : تأنق فى الأسلوب ، وبراعة فى التعبير ، وسلاسة فى التركيبات ولقد طوع اللغة لأفكاره فأدى المعنى فى دقة تامة بأسلوب بارع .

يقول الدكتور أحمد أمين بحق « نحن لو قارنا بين ابن سينا وابن طفيل من الناحية الأدبية ، وجدنا ان ابن طفيل أرقى من ابن سينا بكثير من حيث اللغة والأدب : فعبارة ابن طفيل مشرقة ، وعبارة ابن سينا مغلقة غامضة ، ويظهر ان ابن طفيل كان مثقفا ثقافة أدبية أرقى من ثقافة ابن سينا ففى كثير من عبارات ابن سينا وألفاظه ما يدل على انه كان يستقى معلوماته اللغوية من المعاجم ، لا من كتب الأدب ، فجاءت بعض

الأحيان نائية . أما ابن طفيل فيستقي معلوماته اللغوية والأدبية من كتب الأدب والمثقفين بها ، فجاءت عبارته أنصح وأبلغ ، (٤٧) .

وإذا كان ابن طفيل أدبياً ناثراً ، فقد كان شاعراً أيضاً ، وإذا كان فثراً يحتاز على نثر ابن سينا ، فقد كان شعره يحتاز على شعر ابن سينا أيضاً ، وقد كان فثى شعره صاحب مزاج ، ذلك أنه يتكسب به . ولذلك اقتصر شعره تقريباً على العواطف والفلسفة .

هذا النزر اليسير هو كل ما نعلم عن حياة ابن طفيل ، وعن آثاره التي بادت بيد أنه ، لحسن الحظ ، قد بقي أثره الخالد « حى بن يقظان » . وهو قصة بلغت من القوة المنطقية حد الروعة ، فى أسلوب جزل سلس وقد حوت آراء ابن طفيل فى أهم المشاكل الفلسفية . ولا نبالغ إذا قلنا أنها مذهب فلسفى كامل تتجلى فيه الدقة بكل معانيها . وقد صور فيها ابن طفيل « حى بن يقظان » وقد نشأ فى جزيرة منعزلة عن العالم ، لا أثر فيها لبنى البشر ، فأخذ ينظر ويتأمل ويستنتج متدرجاً من المحسوس الى المعقول ، ومن الجزئيات الى الكليات ، حتى وصل الى تكوين فكره عن الله وعن الملائكة ، ثم أخذ فى الرياضة الروحية حتى وصل الى طور الولاية . ثم شاءت الظروف أن يصل الى جزيرته عابده متدين بدين سماوى ، أراد العزلة ليتفرغ للعبادة ، فالتقى به حى بن يقظان . وبعد تفاهمهما وأخذ كل منهما عن الآخر ، التزم حى بن يقظان ما ذكره له العابد من شعائر دينه . وبعد محاولة فاشلة لهداية المدينة التى نشأ فيها العابد عاد حى الى جزيرته واستقر فيها الى أن أتاه اليقين . هذا ، فى كلمات ، مجمل القصة :

ولقد استمر ابن طفيل فى صحبة أبى يعقوب الى سنة ٥٨٠ هـ حيث توفى أبو يعقوب .

ولما قام بالأمر من بعده ولده أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور مكث ابن طفيل فى صحبته . يبدو أن حياته لم تطل بعد صديقته ، فقد وافته المنيّة بعد وفاة أبى يعقوب بسنة واحدة أى سنة ٥٨١ هـ .

ابن طفيل وفلسفته

يتخذ الكثيرون ممن درسوا ابن طفيل عن صلاته بالفلاسفة ، فيزعم بعضهم أنه تأثر بابن باجه ، بينما يذهب آخرون الى تأثره بالفارابى ، ويزعم آخرون أنه كان التلميذ المخلص لابن سينا ، بل أنه فى رأيهم قد

أخذ عن ابن سينا كل شيء حتى أسماء أبطال قصته ، ويزعم آخرون أنه كان متأثرا بالفرازي ، ووصل بهم الأمر الى الزعم بأنه متأثر بالفرس وباليهود فضلا عن اليونان ، ولعل في كلام ابن طفيل نفسه ، اذا فهم بطريقة سطحية ، ما يستند هذه المزاعم كلها على اختلافها وتعارضها بيد أن ابن طفيل لم يدرس حقيقة في تبين وعمق . ولو درس في دقة وتمحص لظهرت شخصيته مستقلة متميزة ، وظهرت له فلسفة تستقل يطابع خاص ينفي هذه المزاعم على تعددها وتباينها ولنوضح هذه الظاهرة :

(أ) أما موقفه من الفارابي فان ابن طفيل يعلن في صراحة ان كتب الفارابي كثيرة الشكوك ، ويضرب أمثلة على ذلك . ويقول عن رأيه في السعادة وانها في هذه الدار الدنيا « فهذا قد آياس الخلق جميعا من رحمة الله ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، اذ جعل مصير الكل الى العدم ، وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر » .

كان ابن طفيل ينفر من الفارابي ، وكان يصفه بسوء المعتقد في النبوة ، ويرى أنه ليس في حاجة الى ذكر آراء الفارابي لشكوكه ولسوء معتقده . لقد قرأ كتب الفارابي طبعا ، ولكنه قرأها قراءة الناقد ورفضها جملة ان لم يكن تفصيلا . فليس من المعقول مع هذا أن يكون قلده واحتذاه .

(ب) أما ابن باجة فلم يكن في أهل الأندلس ، حسبما يرى ابن طفيل ، اتق منه ذهنا ، ولا أصبح نظرا ولا أصدق روية ، ولكنه - حسب رأيه أيضا قد شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن عمله وبث خفايا حكمته . كان ابن باجة يبحث على استئثار من المال ، والجمع له ، وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه ، وهنا صارف في رأى ابن طفيل عن مواصلة المعرفة والوصول فيها الى المراتب العليا : مراتب أولى الصدق على حده تعبيرة .

ولذلك وصل ابن باجة الى رتبة أهل النظر فقط ، وصل الى رتبة ينتهي اليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ، ولم يتخطها . انها المرحلة الاولى ، ولكنها ليست الأخيرة ، وهذه المرحلة الأخيرة مرحلة أهل الولاية - هي كل هم ابن طفيل ، واذا كان ابن طفيل يرى ان مرحلة النظر العقلية هذه قد تصل بالانسان الى الصواب في الرأي وأن ابن باجة قد حقق هذا المنحى ، فانه مع ذلك يرى أنها مرحلة بدائية ، بل انه - كما سنرى فيما بعد - قد رفض العقل وهو أساس هذا المنحى من المعرفة .

(ج) أما ابن سينا فقد أعجب به ابن طفيل : ذلك أنه ، مع طريقته العقلية الصارمة ، قد تنسم مقام أولى الصدق ، وأخذ في وصفه ، وان

لم يكن قد تنوقه . يقول البارون كرادى فو عن ابن سينا انه درس التصوف دراسة موضوعية فية . وهذا حق ، فلم يكن فى طبيعة ابن سينا أن يتصرف . ولكن ذكاء المدحش ، وقوة فطنته ، وحده البارع ، كل ذلك جعله يصف مراتب التصوف فى كثير من اللقاة .

يتفق ابن سينا اذن مع ابن باجة فى المرحلة العقلية النظرية : وفى دقتهما فيها . بيد أن ابن سينا يزيد عن ابن باجة أنه تنسم رائحة ما وراء الطبيعة عن بعد ووصفها وصفا موضوعيا . فيه دقة وفيه جمال . ومن هنا كان إعجاب ابن طفيل به . واذا كان ابن طفيل يخاطب ابن باجة حينما يتحدث عن الحالة التى يشعر بها الواصلون فيقول له : « لا تستحل طعم شئ لم تذوق ، ولا تتخط رقاب الصديقين » فإنه يذكر وصف ابن سينا لهذه الحالة فى إعجاب . ولكن ابن سينا مع هذا لم يصل الى مرتبة المعارف . وهى المرتبة التى يتطلبها ابن طفيل ولا يتغنى بها بديلا ، وهى ليست مرتبة نظرية عقلية . انها مرتبة تنوق وكشف ومشاهدة كان ابن سينا بطبيعته بعيدا عنها . بل ان مرتبة النظر التى وصل اليها ابن سينا نفسه ، وما أدت اليه من نتائج مضافا إليها فلسفة أرسطو وفلسفة الفارابى وما كتبه أهل الأندلس لا تكفى فى رأى ابن طفيل للمعرفة النظرية ، مع انها فى نظره المرحلة الأولى . يقول ابن طفيل : « ولا تظن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطو وأبى نصر وفى كتاب الشفاء تفى بهذا الغرض الذى أردته ، ولا أن أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية » .

وقد زعم بعض الكاتبين أن هناك شبهة بين رسالة ابن طفيل وقصة حى بن يقظان لابن سينا ، ولكن هذا الشبه معلوم ، فقصة ابن سينا قصة رمزية سمجة الأسلوب عادية المعنى ، ولا أدل على ذلك من أنك اذا جردتها عن رمزياتها أصبحت عادية يمكن لكل شخص أن يكتبها .

ومن هذه النظرة يتضح ان ابن طفيل كان معتقدا برأيه معتزا بفكرته ، فلم يكن تابعا لابن سينا ولا مقلدا له ، وإنما كان ابن سينا يمثل فى نظره مرحلة من مراحل المعرفة ليست هى السنام ولا القمة .

(د) أما الغزالي فإن ابن طفيل يقول فيه : « أدبته المعارف ، وحذقته العلوم » ويقول : (ولا شك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل الى تلك المواصل الشريفة المقدسة) .

ولهؤلاء الذين يزعمون ان ابن طفيل تأثر بالغزالي عذرهم حين ينساقون الى ذلك متأثرين بهذا الرأى الذى يبدىه ابن طفيل .

بيد أن الغزالي قد رفض العقل رفضاً صارماً جارفاً ، ومرحلة النظر حتى رأيه ، لا تثبت حقيقة ولا تؤدي إلى يقين ، ورسالة ابن طفيل ، في مراحلها الأولى العقلية رد صارم على هذا الاتجاه . وكان ابن طفيل إنما كتبها خاصة لتكون دليلاً عملياً على فساد هذا الاتجاه . لا بد من النظر العقل في رأى ابن طفيل ، وهو وإن كان مرحلة أولى فهو مرحلة لا بد منها . أنه لا يلتقي مع الغزالي في فكرته عن هذه المرحلة ، ويثبت في يقين جازم أنها مرحلة مؤدية إلى المعرفة ، ولكن الغزالي في رأى ابن طفيل وصل إلى المواصل الشريفة المقدسة . فهل تأثر ابن طفيل به في المرحلة التي تعتبر أسس المراحل والتي يهدف إليها ، وإليها وحدها ، ابن طفيل ؟

إن رد ابن طفيل على ذلك واضح لا لبس فيه (لكن كتبه - كتب الغزالي - المضمون بها ، المشتملة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا) .

ثم إن ابن طفيل يتضح المسترشد بالألـ يسير على طريق التقليد ، ثم يقول : (وإنما نريد أن نحمك على المسلك التي تقدم عليها سلوكنا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه . فتشاهده بذلك ما شاهدناه ، وتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه) .

ويقول عما كتبه : (وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب ، وهو من العلم الكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ، ولا يجهله إلا أهل الغرة به) .

وأظن أنا لسنا في حاجة بعد ما تقدم إلى أن نقول إن طفيل كان مستقل الرأي وكان له نهج خاص في وسيلة المعرفة . كيف كان هذا النهج ؟ ذلك ما سنوضحه فيما يلي :

إن صاحب النظر الثاقب والفطرة المستعدة يمكنه أن يتدرج في المعرفة من المحسوس إلى المعقول ومن المعلوم حتى يصل إلى تكوين فكرة من عالم ما وراء الطبيعة . أنه يمكنه ذلك حتى ولو نشأ منعزلاً عن العالم كلية وهذا هو الوضع الذي كان عليه حتى بن يقطان في عزلة التامة عن العالم منذ أن ولد ، وفي هذا يتفق ابن طفيل مع ابن سينا وابن باجة ويختلف معهما . فابن سينا وابن باجة يقولان مع ابن طفيل بإمكان الوصول إلى فكرة عن الملائ الأعلى ، ولكن هذه الفكرة - حسب رأيهما - نتيجة بحث ودراسة وتعليم وثقافة ، ولم يدر بخلد هما أنها قد تتكون كذلك في العزلة التامة ، والإنسان المتوحد عند ابن باجة هو إنسان تربي وتثقف ونشأ في بيئة انساكية .

وفي هذا المنزع يرد ابن طفيل أيضا على الغزالي الذي رفض العقل ورأى أن لا قيمة له فيما يتعلق باليقين .

ويتابع ابن طفيل سيره ، وإذا كان قد اعتمد على العقل في المبدأ ، فإنه الآن يعتمد على الرياضة الروحية ، أنه الآن صوفي يكل معنى الكلمة ، وتؤدي الرياضة بابن طفيل إلى الاشراف ، ويؤدي الاشراف إلى معرفة يضطر معها ابن طفيل إلى رفض العقل ، وهنا يختلف كل الاختلاف مع ابن سينا وابن باجة ولكنه في نزعتيه يختلف أيضا مع الغزالي . فإذا كان الغزالي قد رفض العقل ، فإنه رفضه قبل أن يصل إلى الاشراف ، أنه رفضه بأدلة (عقلية) . أما ابن طفيل فلم يرفضه إلا بعد (المشاهدة) إلا بعد أن وصل إلى مقام أولى الصدق فرأى ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

وموقف ابن طفيل في هذا موقف طبيعي فإن الاعتماد على العقل في المبدأ طبيعي ، فإذا ما وصل الانسبان إلى حق اليقين كان رفضه للعقل طبيعيا أيضا ؟

ويسير ابن طفيل فيرى أن ما وصل إليه عن طريق المشاهدة ، يتفق مع الدين ، وإذا كان حي بن يقظان قد نشأ في عزلة تامة فإنه حينما اتصل بأسال أخذ عنه الشعائر الدينية وعمل بها وآمن بالرسالة .

هذا هو النهج الذي سار عليه ابن طفيل وهو يختلف فيه عن ابن سينا والغزالي وابن باجة ، ويختلف فيه أيضا عن أرسطو وأفلاطون .

أنه ليس بمقلد فيه وإذا قلنا أنه تأثر بغيره ، فإنه متأثر كتأثير أفلاطون بمن سبقه وتأثر أرسطو بمن تقدموه .

لقد درس أفلاطون (الألفية) وهي شرقية الأصل ، ودرس الفيثاغورية وهي استعبراء للألفية . ولقد تتلمذ أرسطو على أفلاطون ، ودرس في عمق ، نظريات الفلاسفة الذين تقدموه فوافقهم وخالفهم . فإذا كان لأفلاطون وأرسطو مع كل هذا أصالتهما فلا بد لابن طفيل أصالة أيضا . وإذا كان التشابه في الآراء لا يعني التقليد ، وإذا كانت كل فكرة ناشئة قد سبقت بما يشبهها ويمثلها وليس معنى ذلك أن كل فكرة ناشئة هي تقليد محض . وإذا كان ابن طفيل قد أعجب بالنار المشتعلة وراعه لهيبها المتصاعد إلى عنان السماء ، فليس معنى ذلك أنه ذهب إلى ثقافة الفرس وأخذ منهم هذه الفكرة وإذا كان قد وضع حتى في جزيرة على خط الاستواء ، فليس معنى ذلك أنه تأثر بالهنود .

مقدمة الكتاب وموضوعه

بدأ ابن طفيل كتابه كما يأتي :

(بسم الله الرحمن الرحيم ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما - ذكر سلفنا الصالح رضى الله عنهم ، ان جزيرة من جزائر الهند التى تحت خط الاستواء وهى الجزيرة التى يتولد بها الانسان من غير أم ولا أب ، لأنها أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعدادا . وان كان ذلك على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء .)

ان قصة (حى بن يقظان) معروفة الآن للخاص والعام ، ويقصد ابن طفيل بكلمة (حى) : كائن ، حى ، يشر انسان . وبكلمة (يقظان) - الله - الخالق المبدع لهذا الوجود وجميع الكائنات الموجودة فيه .

ان ابن طفيل جعل (حى) يولد بلا أبوين فى إحدى جزير الهند التى تحت خط الاستواء ، وترضعه وتربيته وتشرف على تنشئته طبية ، الى أن ماتت هذه الطبية ، فكان هذا الحدث بمثابة تغير جذرى فى حياة الصبى ، الذى بدأ أول الأمر بتربية لحواسه . ولما بلغ سن الحادية والعشرين ، بدأ يعرف طبخ اللحم وصنع لباسه من جلود الحيوانات وصنع آلات الصيد والقنص ، وبناء كوخ من القصب اقتداء ببعض الطيور ، ثم بدأ فى استئناس الحصان وحمار الوحش وبعض الطيور الكاسرة . ثم بعد ذلك تطور تفكيره الى التفكير فى ملكات الحيوانات والنبات والمعادن الى أن وصل الى فكرة أنه لابد من وجود وحدة بين العوامل فى الحياة المادية . فوجد أن لكل جسم مادته ومظهره ولكن ما الذى يكون ذلكم الشكل وتلكم المادة . ثم بعد ذلك بدأ (حى) يتدبر هذا الكون الفسيح بما فيه من أجرام سماوية ونجوم وكواكب ورياح وأمطار وعواصف ورعد وبرق . الى أن وصل عن طريق الملاحظة والمشاهد العلمية الدقيقة الى معرفة الله جل علاه ، وقدرة الخالق الأوحد تعالت قدرته .

وحى بن يقظان انسان ولد فى جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء . كيف ولد ؟ هناك فرضان : فرض يجعله يولد من أبوين شأن أى انسان آخر ، وفرض يجعله يتولد من الطين مباشرة .

فعلى حسب الفرض الأول كان بازاء تلك الجزيرة جزيرة أخرى عظيمة متسعة الأكثاف ، يملكها رجل من أهلها شديد الأنفة والغيرة . وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر ، فمنعها الأزواج لأنه لم يجد لها كفواً ، وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سرا ، ثم انها حملت منه ووضعت طفلاً . فلما خافت أن يفتضح أمرها وضعت في تابوت وخرجت به الى ساحل البحر ثم قذفت به في اليم ، فدفعه الى تلك الجزيرة حيث ألقى به تحت أجمة ملتفة الشجر ، عذبه التربة ، ثم أخذ الماء في النقص وبقي التابوت في ذلك الموضع واشتد الجوع بذلك الطفل وهو لا يزال في داخل التابوت فبكى واستغاث ، فوقع صوته في أذن طيبة فقدت ولدها الذي كان قد خرج من كناسه فحملة العقاب . فتتبعت الطيبة الصوت وقد تخيلته صوت ولدها ، حتى وصلت الى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها . وهو يئن في داخله ، حتى طار من التابوت لوح من أعلاه . فحننت الطيبة عليه وألصقت حلماتها وأروته لبناً سائماً . ومازالت تتعهد وتُدفع عنه الأذى .

ذلك هو الفرض الأول يقول به الذين يرون أن ولادة الانسان لابد أن تكون من أبوين . وأما الذين يقولون بالفرض الثاني ، أى بإمكان التولد من الطين فانهم قالوا ان بطنا من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة يفضل بعضها بعضاً في اعتدال المزاج والتهيز لتكون الامشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمها مشابة بمزاج الانسان فتسخت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان وحدث في وسطها نفاخة صغيرة منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ، متلثة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عند الحس وعند العقل . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله ، وهو بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم . والروح فياض أبداً على جميع الموجودات . فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى ، فتكون بازاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة الى ثلاث قرارات ، بينها حجب لطيفة وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد طائفة من تلك القوى ثم تكونت بازاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة مملوءة جسماً هوائياً الا انه أغلظ من الأولين .

وهكذا يستمر ابن طفيل في بيان كيفية ايجاد سائر الأعضاء من قلب ودماغ وكبد ، حتى تم خلقه وتمت أعضاؤه ثم استغاث ذلك الطفل

عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه ، فلبثه ظبية فقدت ولدها وقامت
بتربيته وهنا يعود الاتفاق بين أصحاب كلا الغرضين فقالوا انها قامت
بغذاء الطفل أحسن قيام • وكانت معه لا تبعد عنه الا لضرورة الرعى
وآلف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث اذا هي أبطأت عنه اشتد بكأؤه
فطار الى •

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع فتربى الطفل ونما حتى تم
له عامان وتدرج في المشي ، وظهرت أسنانه فكانت الظبية تحمله الى
مواضع فيها شجر مثمر فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة
النضيجة • واذا جن الليل صرفته الى مكانه الاول •

وحاكي الطفل نغمة الظبية بصوته ، وكذلك كان يحكى جميع
ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان ، فألفته الوحوش
وآلفها • وثبتت في نفسه أمثلة الأشياء يعد مغيبها عن مشاهدته ، فحدث
له نزوع الى بعضها ، وكراهية لبعضها •

غير أنه رأى أن جميع الحيوان مكسو بالوبر أو الشعر أو الريش ،
ويرى منها ما هو سريع العدو قوي البطش ، ورأى ما لها من الأسلحة
التي تدافع به عن نفسها مثل القرون والأنياب والمخالب • ففكر في ذلك
كله ، وطال همه وقد قارب سبعة أعوام • هنالك اتخذ من أوراق الشجر
العريضة شيئا جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخوص والحلفاء
شبه حزام على وسطه علق به تلك الأشجار • ونازعته نفسه الى اتخاذ
ذنب من أذنان الوحوش الميتة ، الا أنه كان يرى أحياء الوحوش تنخاس
عنه ، الى أن صادف نسرا ميتا فأقسم عليه وقطع جناحيه وذنبه وفتح ريشها
وسواها وسلخ عنه سائر جناحيه وفصله على قطعتين ربط احدهما على
ظهره ، والاخرى على سرقته وما تحتها وعلق الذنب من خلفه ، وعلق
الجناحين على عضديه ، فأنساه ذلك شدة ودقنا ومهابة في نفوس
الوحوش •

ولم يفارق أثناء هذا كله الظبية التي أرضعته وربته الى أن أصابها
الهزال ثم أدركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع
أفعالها • فلما رآها الصبي على تلك الحالة جزع جزعا شديدا ، وكانت
نفسه تفيض أسفا عليها • فكان يناديها فلا تجيبه • وحاول استطلاع
سبب ما جرى لها فلم يهتد • فظل يفتش في كل أعضائها الى أن اهتدى
أخيرا الى عضو في الجانب الأيسر من الصدر هو القلب • فجردم قرآه
مصمتا من كل جهة ، فظل يقلبه ويفحصه فلم يعثر فيه على آفة • فاعتقد
أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه بحاله • فتبين
له أن الجسد كله خنوس لا قدر له بالاضافة الى ذلك الشيء الذي سكنه

مدة ثم ارتحل . هنالك فكر : ما هو ذلك الراحل ؟ وماذا ربطه بالجسد ؟ وما السبب الذي أزعجه ان كان خرج كارها ؟

وتشتت فكره في هذا كله ، وسأل عن السبب ، وعلم أن أمه التي عطف عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشيء المرتحل وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها .

وفي خلال ذلك نثن ذلك الجسد فزادت نفرتة منه وود ألا يراه . ثم انه سنع لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتا . ثم جعل الحي يبحث في الأرض حتى حفر حفرة ، فوارى فيها ذلك الميت بالتراب . فاهتدى الى أن يصنع بأمه صنيع الغراب يزمله ، فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه وحنا عليه التراب .

وبقي زمنا يتصفح أنواع الحيوان والنبات ويطوف بساحل تلك الجزيرة فاتفق له أن كان يرى في بعض الأحيان نارا تنفدح في أجمة قصب أجوف نتيجة احتكاك بعضها ببعض . فلما بصر بها وقف متعجلا . ومد يده اليها ، فلما يأسرها أحرقت يده فاهتدى الى أن يأخذ قيسا لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، وحمله الى داره وكان قد خلا في جحر استحسنه للسكنى . ثم مازال يمد تلك النار بالحشيش والحطب ويتعمدها ليلا ونهارا استحسناتا لها وزاد أنسه بها ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه .

هنالك ظن أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الظلية لا بد أنه من جوهر النار أو من شيء يجانسها وأكد ذلك في نفسه ما كان يراه من حرارة الحي وبرودة الميت وراح يحقق هذا الغرض . فعبد الى بعض الوحوش وشقه حتى وصل الى القلب ، فقصده الى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوء بهواء بخاري يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة في حر كاد يحرقه ومات ذلك الحيوان على الفور . فصيح ان ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان ، وان في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل من الحيوان مات .

ونزع الى البحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها ، وكيانها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تعتمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به . فقام بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويحيل الفكر حتى بلغ في ذلك مبلغا كبيرا . فبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وان كان كثيره بأعضائه وتقنن حواسه وحركاته فانه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث عنه وان جميع الأعضاء

انما هي خادمة له ، وان منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام . والروح الحيوانى واحدة اذا عمل بآلة العين كان فعله ابصارا ، واذا عمل بآلة الأنف كان فعله شم ، واذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقا وهكذا . فان خرج هذا الروح من الجسد ، أو فنى أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله وصار الى حالة الموت .

وفى خلال ذلك تفنن فى وجود الحيلة ، فاكتمى بجلود الحيوانات التى كان يشرحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ومن القصب وكل نبات ذى خيط . وكان فى الجزيرة خيل برية وحمير وحشية فاتخذ منها ما يصلح له . وأتم بذلك واحدا وعشرين عاما .

ثم انه بعد ذلك أخذ فى مأخذ آخر ، فتصفح عالم الكون والفساد من الحيوان على اختلاف أنواعه والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار الخ ، فاكشف خواصها وأحوالها .

ثم اتجه الى مأخذ آخر ، اذ أن نظره فى سائر الأحياء من الجمادات والأحياء دعاه الى أدراك ان حقيقة وجود كل واحد منها مركبة من الجسمية ومعنى آخر زائد على الجسمية . فلاح له صور الأجسام على اختلافها ، وهو أول ما لاح له من العالم الروحانى ، اذ هى صور لا تدرك بالحوس ، وانما تدرك بضرب من النظر العقلى . ولاح له أن الروح الحيوانى لا بد له أيضا من معنى زائد الجسمية ، وذلك المعنى هو صورته ، وعقله الذى انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو النفس الحيوانية ، ثم أدرك فى النبات النفس النباتية ، وفى الجماد المادة والصورة .

ونظر فى ارتباط الموجودات فعلم بالضرورة ان كل حادث لا بد له من محدث ، وتتبع الصور التى كان قد عاينها من قبل صورة صورة فرأى انها كلها حادثة وأيضا لا بد لها من فاعل . ولاح له مثل ذلك فى جميع الصور ، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقة لها ، وانما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة اليها .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الاجمال دون تفصيل ، حدث له شوق جثيث الى معرفته على التفصيل فتصفح جميع الأجسام فوجد بها تحتاج كلها الى فاعل مختار . وانتقل فكره الى الأجسام السماوية ، وكان قد بلغ ثمانية وعشرين عاما . فعلم ان السماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ذوات طول وعرض وعمق ، فظل يتصفحها ويتصفح حركاتها فوقف على أن الفلك بجملته وما يحتوى عليه كشيء واحد متصل ببعضه ببعض ، وان جميع الأجسام ، كالارض والماء والهواء والنبات والحيوان كلها فى ضمنه ، وكأنه حيوان كبير ، وما فيه من ضروب الأفلاك هى

بمنزلة أعضاء الحيوان ، وأن ما فى داخله من عالم الكون والفساد بمنزلة ما فى جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات .

فلما تبين له أن الكون كله كشخص واحد فى الحقيقة وأنه محتاج الى فاعل مختار تساءل : هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج الى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجودا فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجود ؟

رأى أنه ان اعتقد قدم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو ، فإنه يلزم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الإبتداء ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، وعلى ذلك لابد أن يكون المحرك لا متناهيا ، يلزم لذلك أن يكون بريئا عن المادة .

وان اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم ، يلزم عن ذلك ضرورة انه لا يمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه ، وأنه لابد له من فاعل يخرج به الى الوجود ، وان ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بالحواس ، وأنه لو كان جسما من الأجسام لاحتاج الى محدث وتسلسل ذلك الى غير نهاية . واذن فلا بد للعالم من فاعل يرى عن المادة .

فانتهى نظره بكل الطريقين الى نفس النتيجة ، ولم يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على الوجهين جميعا وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه ، وانتهت به المعرفة الى هذا الحد وهو فى الخامسة والثلاثين ، ورسخ فى قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكر فى كل شىء الا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شىء الا ويرى فيه اثر الصنعة ، فينتقل بفكره على الفور الى الصانع ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقه اليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم المحسوس وتعلق بالعالم المعقول .

ثم نظر فى حواسه ، فرأى أن ذاته هذه ليست هذه المتجسمة التى يدركها بحواسه ، فهان عنده جسمه وجعل يتفكر فى تلك الذات الشريفة التى أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود . وتبين له أن كمال ذاته ولذتها انما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على النوام مشاهدة بالفعل أبدا ، حتى لا يعرض عنه طرفة عين ، ورأى أن كماله فى التشبه بواجب الوجود ، والتشبه العالى هو الذى تحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه الا الى الموجود الواجب الوجود . وذلك يتم بأن يلزم الفكرة فى ذلك الموجود الواجب الوجود ثم يقطع علائق المحسوسات ، حتى تغيب عن ذكره وفكره جميع النوات ، فلا يرى ثم الا الواحد الحى القيوم .

وبعد أن خلق ابن طفيل ببطله حي بن يقظان هذا التحليق ، عاد به إلى العالم المحسوس وهو في سن الخمسين فيصحب « أبسال » .

ذلك أنه كانت هناك جزيرة قريبة من تلك التي ولد بها حي ، وهذه الجزيرة انتقلت إليها ملكة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء .

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير ، ينتمى أحدهما أبسال والآخر سلامان . وكانا مؤمنين بتلك الملكة ، إلا أن أبسال كان أشد غوصا على الباطن ، وأكثر عثورا على المعاني الروحانية وأطنع في التأويل ، بينما كان سلامان أكثر تمسكا بالظاهر وأبعد من التأويل ، وأوقف عن الصرف والتأمل . وكان في تلك الشريعة أقوال تحصل على العزلة والانفراد ، وأخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة . فتعلق أبسال بطلب العزلة بينما تعلق سلامان بملازمة الجماعة .

وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التي نشأ بها حي ابن يقظان ، فارتحل إليها وكان يطوف بتلك الجزيرة فلا يرى أحدا ، إلى أن اتفق ذات مرة أن يخرج حي بن يقظان لالتماس غذائه ، وأبسال قد ألم بتلك الجهة ، فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر ، فأما أبسال فلم يشك في أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس . وأما حي فلم يدر من هو ، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوان الذي عرفه . فوقف يتعجب من أبسال ، وولى أبسال هاربنا منه خيفة أن يشغله عن عزلته ، فاقترفا حي بن يقظان أثره بلا كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء . فشرع أبسال في الصلاة والقراءة فجعل حي يقيتوب منه قليلا حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، فسمع صوتا حينا وجروفا منظما لم يعهده مثله في شيء من أصناف الحيوان . فلما أحس به أبسال في منتهى فليق به حي وأظهر البشر والفرح ، وكان أبسال قد فهم في كثير من الألسن ، فظل يتكلم بكل لسان يعرفه فلم يستطع أفهامه شيئا ، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ويرى . ثم آنس كل منهما بالآخر ، ورجا أبسال أن يعلمه الكلام والعلم والدين ليكون له بذلك أجر عند الله وزلفى . فشرع في تعليمه الكلام بأن كان يشير به إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ، حتى جعله يتكلم في أقرب مدة . . . وهنالك سأله أبسال عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حي أنه لا يدرى لنفسه ابتداء ولا آباء ولا أما أكثر من الظبية التي ربه ، وصفا له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول . فلما سمع منه أبسال ووصف ذات الله ، لم يشك أبسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان ، فانفتح بصره ، وتطابق

عنده المعقول والمنقول فتحقق عنده أن حي بن يقظان من أولياء الله فالتزم خدمته . وجعل حي يستفصحه عن أمره ، فجعل أبسال يصف له شأن الجزيرة وما فيها من الناس ، ويوصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الآلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط . ففهم حي بن يقظان هذا كله ولم ير فيه شيئا على خلاف ما شاهدته في مقامه الكريم . فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه فآمن به وصدقته وشهد برساليته . ثم جعل يسأله عما جاء به هذا الدين من الفرائض والعبادات فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه ، إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما : أولهما : لم ضرب الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في التجسيم ؟ والثاني : لم اقتصر على هذه الفرائض وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والاعراض عن الحق ؟ وكان رأيته هو ، أي حي ابن يقظان ، ألا يتناول أحد شيئا إلا ما يقيم به الرmq . وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في الأموال : كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا والحدود والعقوبات يرى في ذلك كله تطويلا وكان يستغرب ذلك كله . فاشتد اشفاق حي بن يقظان ، على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه ، وفأوض أبسال في الرخيل معا إلى جزيرته .

واتفق أن ضلت سفينة وصلت إلى هناك ، فركبها وسارت بهما إلى جزيرة أبسال . وكان على رأسها حينئذ سلامان صاحب أبسال . فشرع حي في تعليم أهلها ، فجعلوا ينقبضون منه ويدبرون عنه . فيئس من إصلاحهم وانقطع زجاجة من صلاحهم . وتصفح الناس قرأى كل حزب بما لديهم فرحان وأما الحكمة فلا شئيل لهم إليها ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق . فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتبر بما تكلم به معهم ، وتبرأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة ، والابتداء بالسلف الصالح ، والترك لمحدثات الأمور . ثم تلطف هو وأبسال في العودة إلى جزيرتهما وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم واقتدى به أبسال ، وعبد الله بتلك الجزيرة حتى اتاهما اليقين .



هذه خلاصة قصة (حى بن يقطان) سردناها أحيانا بحروفها .

والغاية الرئيسية التى استهدفها منها ابن طفيل هى بيان اتفاق العقل والنقل ، أى اتفاق الدين والفلسفة . وحى بن يقطان هو رمز العقل الإنسانى المتحرر من كل سلطة ومن كل معرفة سابقة ، ومع ذلك يهتدى الى نفس الحقائق التى أتى بها الدين الإسلامى فالدين حق ، والحق لا يتعدد ، ولهذا اتفق الدين والفلسفة ، وأبسال رمز لرجل الدين المتعمق المتأول الغواص على المعانى الروحانية ، وسلامان رمز لرجل الدين المتعلق بالظاهر المتجنب للتأويل المتوقف عند الأعمال الظاهرة والمعانى القريبة .

أما الجمهور فلا يعنى الا الظاهر والحرفى ولا يدرك من معانى الدين شيئا . واضح من هذا أن ابن طفيل يرتب الناس هذه المراتب الأربع . فأعلاها مرتبة الفيلسوف ، وتتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعانى الروحانية أى الصوفى ، وتتلوها مرتبة رجل الدين المتعلق بالظاهر وهو الفقيه ، وأدناها مرتبة الجمهور من الناس .

ان كتاب ابن طفيل أول ما عرف ، عرف كمخطوط من بين مخطوطات (الاسكوريال) فترجمه أولا الى :

- ١ - العبرية مويسيس نابونة - سنة ١٣٤١ ميلادية .
- ٢ - اللاتينية أ . بوكوك - سنة ١٦٧١ .
- ٣ - الانجليزية اشويل ، جورج كيث ، سيمون اكلى - سنة ١٧٠٨ ميلادية .
- ٤ - الهولندية مترجم مجهول - سنة ١٦٧٢ م - وترجم مرة أخرى الى هذه اللغة سنة ١٧٠١ م .
- ٥ - الألمانية ج . جورج بيريتيوس سنة ١٧٢٦ م - وترجمة أخرى سنة ١٧٨٣ م .
- ٦ - الفرنسية ليون جوتييه - سنة ١٩٠٠ م .
- ٧ - الأسبانية فرانثيسكو بونس - سنة ١٩٠٠ م - وترجمة أخرى كوشليث بالينثيا سنة ١٩٤٣ م .

ويرجح جدا أن يكون هذا الكتاب قد ترجم الى غير هذه اللغات المذكورة ، كما ان الدراسات والأبحاث القيمة قد تعددت واختلفت جدا ، عدا المؤتمرات العالمية التى فقدت عن ابن طفيل ، سواء فى تشكوسلوفاكيا أو لبنان ، أو غيرها .

ومن الدراسات المهمة الجديرة بالذكر ، الكتاب الذى ألفه الأسباني :
خوسى بيرجو ليقازن بين . (ديكارت وابن طفيل) . لم يذكر تاريخ نشره
فى مدريد .

أما عن تأثير (قصة حى بن يقظان) فى أوروبا فهناك مسألتان
تثيران الحيرة . أولاهما أن الأب اليسوعى جرثيان Baltazar Gracian
نشر فى سنة ١٦٥٠ - ١٦٥٣ كتابا بعنوان El Criticor والنصف
الأول منه يشبه تماما (حى بن يقظان) . فهل كان ذلك عرضا واتفاقا ؟
هذا يستبعد لشدة الشبه بين كليهما لكن كيف عرف جرثيان بقصة حى
ابن يقظان ؟ ان ترجمة بوكوك لم تظهر الا سنة ١٦٨١ وكذلك لم ينشر
النص العربى الا فى سنة ١٦٨١ فكيف عرف جرثيان ، وهو لم يكن يعرف
العربية ، بقصة حى بن يقظان ؟ تلك مشكلة لا تزال حتى اليوم دون حل .

ومشكلة ثانية هى : هناك تشابه بين (حى بن يقظان) وبين قصة
روبنصن كروزو Robinson Crusoe تأليف Daniel de Foe لكنه أقل
كثيرا من التشابه بين قصة (حى بن يقظان) والكريتكور El Criticor
لجرثيان . وقصة روبنصن كروزو نشرت سنة ١٧١٩ أى بعد ظهور ترجمة
بوكوك وتأثر بها فى الفكرة العامة فحسب ، لأن اتجاه ابن طفيل مختلف
تماما عن اتجاه دانييل دي فو كما يبين من تلخيصنا هذا لقصة
حى بن يقظان .

ومن الذين أعجبوا بقصة (حى بن يقظان) ليبنتس الفيلسوف
المشهور ، فقد اطراها اطراء بالغاء (Leibritii Opera omnia, ed. Dutens, I. II, P. Genève, 1768) ، وكن قد قرأها فى ترجمة بوكوك اللاتينية .

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر والدراسات حولها فى أوروبا
تتوالى فى غير انقطاع وبمختلف اللغات حتى الآن ، حتى يمكن أن نقرر فى
اطمئنان أن قصة (حى بن يقظان) كانت أوفر الكتب العربية حظا من
التقدير والعناية والتأثير فى أوروبا فى العصر الحديث .

تحفة النظر، وغرائب الأمصار، وعجائب الأسفار

ابن بطوطة

١٣٢٤ - ١٣٥٤ م

ابن بطوطة سيد الرحالة في القرن الرابع عشر - الثامن هـ - غير
منازع • فقد سلخ من عمره ثمانية وعشرين عاما يتنقل في اجزاء العالم
المعروف في أيامه • بدأ من طنجة ، واجتاز شمال أفريقيا الى مصر وديار
الشام ، وأدى فريضة الحج ، ثم سباح في فارس وبلاد العرب ، وزار شرق
أفريقية ، ودخل القرم وحوض الفولجا الأدنى ، وعرج على القسطنطينية ••
وتأقت نفسه بعد ذلك الى التشريق فاتجه نحو خوارزم وبخارى وكردستان
وأفغانستان والهند ، حيث خدم ملك دلهي ثمانى سنوات ، ثم زار جزر
الملديف وبعض جزر الهند الشرقية والصين وعاد الى طنجة • لكن حنينه
الى الأسفار عاوده فرحل رحلتين قصيرتين الواحدة الى الأندلس والأخرى
الى السودان •

وقد قدرت المسافة التي اجتازها ابن بطوطة في أسفاره بنحو
١٢٠٠٠٠ من الكيلو مترات • وإذا ذكرنا وسائل النقل والمواصلات التي
كان عليه أن يلجأ اليها ، أكبرنا فيه هذه الهمة •



المسلمون وريادتهم ميدان الرحلات

أتيح للمسلمين في العصور الوسطى أن يحوزوا قصب السبق في
ميدان الرحلات والاكتشافات (٤٩) ، وقد شجع على هذه الريادة وعضد
هذا الارتياح لبلاد الامبراطورية الاسلامية المترامية الأطراف - من حدود
الهند شرقا الى المحيط الأطلسي غربا ، ومن آسيا الوسطى وجبال القوقاز
شمالا الى صحارى أفريقيا جنوبا - أسباب نستعرضها فيما يلي :

١ - كانت أنحاء هذا الملك الواسع الذي أسسه العرب تتطلب
الدراسة والوصف ، مما دفع بعض الخلفاء والحكام العرب الى أن يوفدوا
مبعوثيهم وسفراءهم الى البلاد الاسلامية والعربية المختلفة ؛ لدراسة أحوالها
ومعرفة طبائع سكانها وبيان الطرق والمسالك المؤدية اليها ، تمهيدا لتطبيق
أحكام الشريعة بين سكانها ولتوثيق الروابط بين السلطة المركزية وبين
حكام الأقاليم ، وقد اقتضت هذه الرحلات على البلاد الاسلامية •

٢ - يحث الاسلام على طلب العلم ويحث على تجتسم المشاق في هذا السبيل ، وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : « اطلبوا العلم ولو في الصين » دليل كبير . لذلك ، كان طلاب العلم يتركون أوطانهم ويسافرون شرقا وغربا وشمالا وجنوبا من اقليم الى آخر يدرسون على مشاهير الاساتذة ويقابلون الأعلام والفقهاء .

٣ - كان الحج من أعظم بواعث الرحلات ومن أغنى الينابيع التي زودت المسلمين بالمعلومات ، فان آلاف المسلمين الذين يتجهون الى بيت الله الحرام وقبر رسوله من كل فج عميق من شتى أنحاء الأرض ، كانوا يصفون عنه عودتهم الى بلادهم مشاهداتهم ويروون القصص التي سمعوا ، كما كان النابهنون منهم واسعو الثقافة يدونون تجاربهم ، لينتفع بها غيرهم واتساعدهم على أداء مناسكهم .

٤ - كان لاتساع نطاق التجارة وانتشار قوافلها وامتداد طرقها بين بحار الصين وآسيا الوسطى ، وسواحل بحر البلطيق والاندلس ، وشواطئ المحيط الاطلسي والبحر الأبيض المتوسط ، وساحل أفريقيا الشرقي وجزر المحيط الهندي وصحارى السودان - مما تشهد به الكنوز الوافرة من النقود الاسلامية التي عثر عليها في روسيا وفنلندا والسويد والنرويج وفي سويسرا وجزر أيرلندا والجزر البريطانية - الأثر الكبير في انتشار وازدهار النشاط الارتحالي .

٥ - الثراء الذي امتازت به البلاد العربية في العصور الوسطى .

٦ - الميل الغريزي عند العرب للبحث والاطلاع ، ولذلك اتخذ كثير منهم السياحة وسيلة للدراسة والوقوف على ما بالبلاد الأخرى من عجائب وغرائب .

٧ - شعور العربي بأنه في بلده ما دام في ديار وبلاد اسلامية .

٨ - كانت للعروبة هيبة في سائر دول العالم ، فكان العرب المسافرون يلقون من كرم الضيافة وحسن المعاملة ما يحجب اليهم ارحلات والأسفار .

٩ - قدر الدين الاسلامي متاعب السفر فخفف على المسافرين بعض الواجبات الدينية في الصلاة والصوم « ومن كان منكم مريضا او على سفر » كما أن اباحة تعدد الزوجات سمحت للمسافر بالتزوج في البلاد المزاراة .

١٠ - كان العالم العربي في العصور الوسطى يمثل دائما كتلة ثقافية وروحية واحدة على الرغم من وجود بعض المنازعات السياسية .

١١ - كان العالم العربي كذلك يمثل وطننا حقيقيا لا للمسلمين فقط ، بل ولمواطنيهم من المسيحيين واليهود .

١٢ - السفارات الاسلامية الثقافية والاجتماعية تلك التي حفلت بها الدبلوماسية العربية الاسلامية في هذه الحقبة من التاريخ مثل رحلة ابن فضلان الى جنوبى روسيا ، والسفارة الأندلسية الى أوتو الأكبر ، امبراطور الجرمان ، سنة ٩٧٣ ميلادية .

١٣ - يعزو بعض العلماء اختراع البوصلة الى الصينيين ، الا أن القرائن تدل على أن العرب أول من استعملوها في رحلاتهم البعيدة . فضلا على الاستطرلاب الذى ينسب الى العرب اختراعه وصناعته .

١٤ - وأخيرا يجدر بنا ألا ننسى السعى فى طلب الرزق ورحلات أعلام الفنانين ومهرة الصنّاع للمساهمة بفنهم فى المشروعات ، بالإضافة الى بساطة العيش .

كل تلك الأسباب هيأت للأسفار والرحلات ، فقام من العرب رحالة جابوا أرجاء العالم ، ولم تستطع الظروف السياسية كالحروب بين الملوك والأمراء أن توقف رحلات العرب الا فترات مؤقتة ، ثم سرعان ما كانت تعود سيرتها الأولى .

ولقد دون المؤلفون المسلمون الكثير فى مؤلفات خاصة بالرحلات ، وأدمجت أخبار بعضها فى كتب التاريخ والبعض الآخر فى كتب تقويم البلاد .

ومن عجب أن يكون ابن بطوطة هو شيخ الجوابين ثم تخلو المصادر الأصلية من ذكره ، فلا نجد له فى كتب التراجم سيرة ، ولا يتحدث عنه معاصروه الا بما لا يروى غلة كما فعل « ابن خلدون » ، وهو من المؤلفين العرب القلائل الذين ذكروا اسم ابن بطوطة مع أنه قد التقى به وسمع بأخبار رحلاته . ويحاول الباحث أن يترجم للرجل ترجمة تليق به فلا يجد تحت يديه من مصادر سوى رحلته ، وهى وحدها لا تكفى لكتابة سيرة وتصنيف تاريخ .

ورحالتنا هو محمد بن عبد الله بن ابراهيم ، اللواتى قبيلة ، الطنجى مولدا . وكنيته أبو عبد الله ، ولقبه شمس الدين ، واشتهر بابن بطوطة ، وقبيلة لواته التى ينتمى اليها قبيلة بربرية كبيرة تعرف فى لسان البربر باسم « ايلواتن » ، وكانت بطونها تنتشر على طول الساحل الأفريقى من المحيط حتى ليبيا . وكان مولد أبى عبد الله فى مدينة

طنجة ثغر المغرب على مدخل بحر الروم في يوم الاثنين السابع عشر من رجب الفرد سنة ثلاث وسبعمئة (٢٤ فبراير سنة ١٣٠٤ م) هكذا حدث هو عن نفسه كاتب رحلته ابن جزى يوم التقى به في مدينة غرناطة قبل أن يملى عليه رحلته بسنوات .

ولا نعرف شيئا عن طفولة الرجل وصباه ، ولا علم لنا بسيرة حياته الا في حدود ما يمكن أن نستخلصه من اشارات عابرات ترد على لسانه وهو يروي قصة رحلاته ، ولكن يبدو أنه كان عالما وحنيفا وهو ما ينتظر من رجل ولد في أسرة عرف عنها الاشتغال بالعلم ، ثم يؤتاه ان يعرف الحجاج له فضله فيقدمونه عليهم قاضيا وهو في تونس ، ثم يعمل بعد ذلك في القضاء في جزائر « ذيبة المهل » التي نعرفها في وقتنا الحاضر باسم جزائر « ملديف » وأغلب الظن أنه كان مذهب مالك فهو المذهب الذي ساد في المغرب العربي خلال العصور .

وكان ابن بطوطة رقيق المتساعر سريع اتسار ، ونفيض صفحات قصته بكثير من المواقف العاطفية ، فهو حين يترك والديه « تحمل لبعدهما وصبا ، كما لقي من الفراق نصبا » . وهو عندما وصل مدينة تونس ، وبرز أهلها للقاء بعض كبار الشخصيات في القافلة التي لحق بها « وأقبل بعضهم على بعض بالسلام والسؤال ، ولم يسلم عليه أحد لعدم معرفته بهم ، وجد من ذلك في النفس ما لم يملك معه سوابق العبرة واشتد بكاؤه حتى شعر بحاله بعض الحجاج فأقبل عليه بالسلام والايناس . . . » ولما عاد من رحلته الأولى وعلم أن والدته قد ماتت حزن لذلك حزنا شديدا قطعه عن كل شيء وسارع الى زيارة قبرها في طنجة ، ويظهر ان وقع المصيبة كان شديدا على نفسه فمرض ثلاثة أشهر قضاها في سبتة .

وابن بطوطة متعصب لوطنه الصغير ، وكان المنظر من رجل قضى أطيب سنى العمر متنقلا من بلد الى بلد أن يكون الدنيا كلها وطنه ، ولا ندري هل كان الرجل يؤمن حقيقة بما يقول ، أم أنه أراد أن يداهن السلطان فراح يقص على مسامعه أن بلاده « الشريفة » هي أحسن البلدان ، « لأن الفواكه بها متيسرة والمياه والأقوات غير متعذرة » .

ولكن الرجل على فضله وعلمه ، يتميز بشيء غير قليل من البساطة ، وربما تصل الى السذاجة في بعض الأحيان ، فهو يصدق كثيرا من الأساطير التي لا يقبلها عقل ، ويعتقد في صحة كرامات الدراويش التي رويت له ، أو التي جسمها له الوهم والخذاع النفسي فراح يرويها على أنها حقائق شاهدها رأى العيان ، وربما كان مرد ذلك الى أن الرجل بحكم نشأته الدينية كان تقيا ورعا ، يعظم الأتقياء والصالحين ، ويزور قبورهم للتبرك بهم ، وما سمع عن ولي من الأولياء الا وهرع الى لقائه ، يزوره

ويعتاله صالِح الدعوات ، وقد كانت هذه هى روح العصر فلا عجب أن يأخذ بها ابن بطوطة وأن يفعل ما يفعل مواطنوه .

وأغلب الظن أن ابن بطوطة لم يكن من أصحاب الأفلام ، فهو لم يترك أى إنتاج أدبى ، ولم يرد فى رحلته أو غيرها من المصادر أى ذكر لمؤلفات منسوبة إليه ، ولكنه حاول أن ينظم الشعر وما كنا لنعرف ذلك لولا أن أشار إليه هو نفسه .

ولو كان ابن بطوطة من الأدباء لكتب على الأقل مذكرات منظمة عن رحلته ، ولما أمر السلطان أبو عنان المرينى نائبه محمد بن جزى الكلبي أن يكتب ما يعليه عليه الشيخ ابن بطوطة من عجائب رحلته ، بل كان الأقرب إلى المنطق أن يكلفه هو بكتابتها ، ويشبه موقف ابن بطوطة موقف معاصره الرحالة البندقي ماركو بولو ، فهو بعد أن عاد من رحلانه الطويلة فى الشرق راح يحدث بأخبارها التى كان يستمع إليها الفوم كاساطير ، وكان من الممكن أن ننسى هذه الأخبار مع الزمن لولا أن صصادف وهو يسجنه فى جنوة كاتباً دا موابب أدبية أخذ يسجل رحلة ماركو بولو باملأته ، ولو أن ابن بطوطة لم يحظ بما حظى به فى بلاط أبى عنان حتى أمر كاتبه بتسجيل أخبار الرحلة لكان من المحتمل أن تضيع ، ولما كان لابن بطوطة المكان الذى يحتله الآن فى تاريخ الرحلات .

لقد طوف ابن بطوطة بكل أرجاء العالم الإسلامى فى أفريقية وآسيا وأوروبا ، وتعداه إلى غيره من بلاد المسيحيين والوثنيين فزار بلاد الروم والصين والهند وسيلان حتى أصبح كما وصفه ابن جزى « رحال العصر ومن قلال رحال هذه الملة ، لم يبعد » .

وكان لا يزال فى تجواله حين جاءه فى مدينه « نكدا » أكبر مدن الطوارق فى السودان الغربى ، كتاب من السلطان أبى عنان يأمره بالوصول إلى حضرته العلية ، فامتثل للأمر ، وخرج من تكدا يوم الخميس الحادى عشر لشعبان سنة أربع وخمسين وسبعمائة (١١ سبتمبر سنة ١٣٥٣) فوصل فارس فى أواخر ذى الحجة (يناير ١٣٥٤) . وكان قد نوف على الحادية والخمسين من العمر ، وبقي بها حتى اختاره الله إلى جواره فى سنة ٧٧٩ هـ (١٣٧٧) م وله من العمر نحو ٧٤ سنة .

وكما أغفل التاريخ اسم ابن بطوطة الشاب ، فقد تجاهل كذلك ذكر ابن بطوطة الشيخ ، وتركنا لا نعرف من أمره فى السنوات الثلاث والعشرين التى قضاها مستقراً فى فارس ، إلا أنه أقام فى حاشية السلطان « فغمره من احسانه الجزيل ، وامتنانه الحفى الحفيل ، ما أنساه الماضى بالحال ، وأغناه عن طول الترحال » .

أما كاتب الرحلة هذا فهو محمد بن جزى الكلبي ، وقد ولد في غرناطة ، والتحق بخدمة بني نصر ، وترقى في الوظائف حتى شغل منصب كاتب السلطان أبي الحجاج بن يوسف ، فلما اختلف معه هاجر الى فاس ليشغل نفس المنصب في بلاط السلطان أبي عنان المريني ، وأصبح محل ثقته . وقد عهد اليه بكتابة أخبار ابن بطوطة فقضى في ذلك ثلاثة أشهر ، يستمع الى الرجل ويسجل ما يملئ عليه منها « فكان الفراغ من تفييدها في ثالث ذي الحجة عام سنة وخمسين وسبعمائة » (ديسمبر ١٣٥٥ م) . ويظهر أن هذا التقييد كان مجرد مسودة للرحلة أعاد صياغتها فيما بعد « فكان الفراغ من تأليفها في شهر صفر عام سبعة وخمسين وسبعمائة » (فبراير ١٣٥٦ م) أي أنه أنفق قرابة ثلاثة أشهر أخرى في تبييض المسودة ووضعها في صورتها النهائية .

ولا يدل أسلوب ابن جزى على أنه كان من الكتاب الموهوبين ، وهو كثيرا ما يعتمد الى السجع المتكلف . والى الاطناب حيث لا محل للاطناب ، والى تضمين أشعار الشعراء بلا مناسبة ودون أن تكون لها صلة بالموضوع . ولعل أسوأ ما في الأمر أن يضمن كلامه فقرات يقتبسها من المؤلفين السابقين دون أن يشير الى أسمائهم ، وكثيرا ما سطا على مواطنه ابن جبير فنقل من رحلته فصولا - على نحو ما نرى في وصف دمشق وحلب وبغداد وغيرها - فأفسد بذلك الاطار العام لحديث ابن بطوطة القصصي المسترسل ، الفياض بالحيوية والخيال من الحشو والتكلف .

بيد أننا يجب أن نعترف بأن الرجل بذل غاية الجهد في أن يخلق من أخبار ابن بطوطة عملا فنيا متماسكا ، ولا شك أنه لقي في ذلك كثيرا من العناء ، فابن بطوطة لم يكن جغرافيا يهتم بالمكان اهتمامه بمقابلة الاشخاص والتحدث عنهم . وهو لم يدون مذكرات عن أسفاره أو لعله دون شيئا وضاع . فكان كل اعتماده في املاء أخبار رحلته على ما وعته ذاكرته ، وعسير ، مهما كان المرء من قوة الذاكرة ، أن يروى التفاصيل الكاملة لأحداث ربع قرن . ولهذا كانت أخبار الرجل قصصا متفرقات . ولما كان ابن جزى لا يعرف شيئا من أمر البلاد التي تحدث عنها ابن بطوطة فليس غريبا أن يقع في أخطاء وهو يحاول أن ينسج من أخبار محدثه قصة متكاملة البناء . وماذا يصنع ابن جزى وقد قطع صاحبه على نفسه عهدا ألا يسلك طريقا ما أكثر من مرة ، فكثرت أسماء الأماكن التي يذكرها واختلطت عليه مواقعها والمسافات التي تفصل بينها ؟! وماذا يصنع ابن جزى وصاحبه رجل يستمع الى القصص التي يرويها المترجمون المحليون فيصدقها دون تحقيق أو تمحيص ؟!

ومهما يكن من أمر ، فقد كان هذا الاضطراب سببا في توجيه النقد الى بعض أجزاء الرحلة ، وبخاصة ما يتعلق منها بوصفه للقسطنطينية

وبزيارته لنصين . وهو في الأولى أخف وأيسر فمعظمه ينصب على اضطراب التواريخ ، غير أن هناك اجماعا على أن الرجل قد وصف المدينة وصف شاهد عيان قوى الملاحظة ، ولكنه في الأخرى ادهى وأمر حتى أن البعض لينكر أن يكون ابن بطوطة قد زار الصين أصلا ، ومن هؤلاء سيفير Schefer وفيران Ferrand ويول Yule وعندهم أن ما ذكره عن هذه البلاد إنما من قبيل التلقيق ، وهو زعم فيه كثير من التحامل . . . حقا أن وصف الرجل المفصل للصين فيه كثير من النقاط الغامضة ، ولكن هذا لا يقوم دليلا على أن ما ذكره الرجل عن الصين إنما هو من نسج الخيال ، ففي فقرات معينة لا يمكن أن تصدر إلا عن معاينة مباشرة ، وكثير من أحاديثه تؤكد المصادر الصينية فيما يروي البحاثة الياباني ياماموتو Yamamoto وتؤيده رحلة ماركوبولو الذي زار الصين من قبله ومكث فيها زهاء سبعة عشر عاما ، ومات قبل أن يبدأ ابن بطوطة رحلته بعام واحد .

الرحلات

بعد أن عرفنا الرجل وعرفنا سينا عن الكتاب وجب علينا أن نتتبع خط سير هذا الرحالة لنضع الخطوط العريضة لرحلاته ، ولنقسمها إلى ثلاث مراحل أو سفرات واسعة النطاق تسهيا لعملية التتبع حتى يمكننا أن نقدم ملخصا موضحا لطريقة ابن بطوطة في التصوير المجتمعي ، وعلى هذا أرى أن :

١ - الرحلة الأولى تقع في الفترة الزمنية من سنة ٧٢٥ هـ ١٣٢٤ م إلى ٧٣٨ هـ - ١٣٤٩ م . زار فيها شمال أفريقيا ومصر والشرق الأوسط وأفريقيا الشرقية وجريرة العرب واليمن ، ثم قصد إلى القسطنطينية ، وبعد أن أقام بها فترة من الزمن عاد إلى الهند ، ثم سافر مع أعضاء البعثة الدبلوماسية التي أرسلها سلطان الهند محمد شاه .

٢ - والرحلة الثانية تقع في سنة ٧٣٩ - ٧٤٠ هـ = ١٣٥٠ - ١٣٥١ م . زار فيها الأندلس وجبل طارق وغرناطة .

٣ - والرحلة الثالثة تقع ما بين عامي ٧٤١ - ٧٤٣ هـ . ١٣٥٢ - ١٣٥٤ م . زار فيها السودان وغرب أفريقيا .

وتستمد هذه الرحلات قيمتها من تميز صاحبها عن سواء من الرحالة السابقين في التفوق في الدرس ، إذ لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا ألم بها وبسطها بتفصيل ، حتى أنه هو الذي انفرد بالتحدث عن السلطانة « رضية » التي توجهها مسلمو الهند ملكة عليهم .

كان متوفر النشاط حتى انه استطاع أن يشهد بلادا كثيرة ، كانت تعيش في العصر الذي بلغت فيه الحضارة العربية ذروتها واتسعت رقعة دولتها من حدود الهند في الشرق الى المحيط الاطلسي في الغرب ، ومن آسيا الوسطى وجبال القوقاز في الشمال الى صحارى أفريقيا في الجنوب . كما أن ابن بطوطة كان سابع سبعة من أعلام الرحالة العرب ، وهم اتقدمي والادريسي وابن جبير والسمعاني وياقوت والبيروني ، الا انه كان أشدهم عناية بالتحدث عن الحالة الاجتماعية في المجتمع الذي يراه .

ويمثل الكتاب الذي أملاه العالم ابن بطوطة وجها مهما لهذه الفترة من التاريخ ، عبر هذا الصعيد المتراعى الأطراف من البلدان .

(١) عبر المدن :

يوم البدء كان هو الخميس الثاني من رجب عام ٧٢٥ هـ - ١٣٢٤ م . ونقطة البدء طنجة والهدف القوى الظاهر حج بيت الله الحرام وزيارة قبر رسول الله (ص) . ويسلمه الطريق في تلمسان رفيق سفر وجهته تونس ويسيران رغم مرض ابن بطوطة بالحمى التي عانى منها حتى وصل الركب مدينة تونس ، ومن تونس يسير الركب مخترقا بلاد المغرب نازلا بقللمسان وبجاية وطرابلس .

وينحدر الى مصر فيذهب الى الاسكندرية ومنها الى منية بني المرشد ثم الى دمياط فالقاهرة شرقا الى الصالحية والى بلاد الشام ، بادئا ببيت المقدس فالبندية فدمشق فبصرى فتبوك فالعلا .

ويتجه جنوبا الى الحجاز فالى المدينة المنورة ومنها الى مكة ، وبعد أداء الفريضة يصعد مرة ثانية الى الشمال فيزور العراق ، بادئا بالنجف ثم واسط فالبصرة ، وفي بلاد ايران يزور ابن بطوطة ايزج وتستر وأخيرا شيراز .

ويعود للعراق ليزور الكوفة وبغداد وكرلاء والموصل وعيد الرصد المولحة وجزيرة ابن عمرو ونصيبين وسنجار . ويبحر جنوبا الى جنوب شبه الجزيرة العربية مارا بماردين وسواكن ومالى .

ويصل الى ميناء تعز باليمن ومنها الى عدن فزيلع التي يبحر منها الى الصومال ، ليزور مقديشيو وكلوا ويعود الى قلهاة ، معرجا على طيب ، زائرا نزوا وكل هذه في عمان .

ويبحر ابن بطوطة الى جزيرة هيرمز ثم الى كورستان . ولاز ، ثم سيزاف على ساحل بحر الهند ، وقبل أن ينوى الحج مرة ثانية يمر ببلاد البحرين القطيف والحسا واليمامة .

والى مكة من جديد والى ميناء جدة ليبحر الى عيذاب وحمثرا
والعطواني .

ويعبر البحر الأحمر ليصل الى صعيد مصر وينزل باسنا ويسافر
منها الى أرمنت ثم الأقصر ومنها الى قوص وقنا وأخميم وأسيوط ومنفلوط
زملوى والاشمونين فالمنيا (منية بن خصيب) فالبهنسة ثم بوش فمنية
القائد قمصر ومنها الى يلبيس .

ومن شرق مصر يتجه الى غزة ، ثم يزور مدينة الخليل وبيت المقدس
فالرملة فعكا وطرابلس وجبله ثم ميناء اللاذقية .

ومن هناك تداعب أحلام ابن بطوطة زيارة شواطئ آسيا الصغرى
ومدنها وكانت تحكمها آنذاك دولة فتية قوية ، ويبدأ بالعلايا ثم انطاكية
ثم الى بردور وسبزا وأكردور وقلحسار ولاذق فميلات ومنها الى اللاندره
وبزكا ومغنيسيا وبرغمة ثم الى بلاكسرى وبرصى ومكجا وكردبولي
رقصطنية وصنوب والقرم وأذاق والماجر وبلغار والقسطنطينية ومن
العاصمة الى السرا ، ويشد الرحال الى خوارزم والكات وبخارى وهرات
والبحام وطوس ومشهد الرضا وزامرة ونيسابور وبسطام وغزنة .

أما الهند فلقد عاش فيها ابن بطوطة أياما حافلة وزار فيها لاهنرى ،
ملتان ، دهلى ، أمروها بيان ، هنرى ، أبى سرور ، منجور ، هيلي ،
جرفتن ، وقلقوت ، ومن هناك يبحر ابن بطوطة الى جزائر ذيبه المهل التى
أذهلته فيها النساء الجميلات العاريات الا من مئزر يلفقن به جزءا تحت
خصورهن النحيلة ، الأمر الذى دعا الدكتور حسين فوزى الى أن يصيح
فى الرحالة وهو يصف « ويحك يا ابن بطوطة » .

وأبحر الى سيلان ومنها تقدم الى كنفار ثم جاوة فالخنسا ثم الى
قنقجوا فالزيتون الى كولو عائدا الى قلقوط ، ولا يلبث أن يذهب الى طافار
ويسافر منها الى مسقط والى هيرمز فكورستان ومنها الى ايلار ثم جنج
بل وقارزى ثم الى جمكان وميمن وبسا وشيراز وأصفهان من بلاد فارس ،
وفى العراق يزور الكوفة وبغداد وينجيه جنوبا الى القدس وغزة .

ويحضر الى مصر من جديد فينزل فى ميناء دمياط ، ويغادرها الى
فارسكور وسمنود وأبى صير والمحلة الكبرى ثم الى دمنهور فالاسكندرية
فالقاهرة ، ومن العاصمة تنجيه جنوبا ، ومن صعيد مصر يركب الى عيذاب
ويبحر منها الى جدة ثم الى مكة ويزور قبر رسول الله فى المدينة ، ومن
أراضى الحجاز يعود الى صفاقس فى تونس ، ولا يلبث هذا الرحالة أن
يستأنف رحلته خاصة وأن والديه كانا قد توفيا ، فيذهب من جديد الى مالى
والسودان الذى لا يلبث به كثيرا حتى يعاوده الحنين الى صديقه سلطان

فاس فيعود الى هناك ، متخذاً من فاس وطناً يحكى لسلطانها ليسجل
وزيرها عملاً من أكبر الأعمال ورحلة طويلة نادرة .

وهكذا نرى أن ابن بطوطة زار ما يقرب من مائتى مدينة عدا القرى
الصغيرة التى مر بالمئات منها ، وعذرا ان كنا قد أوردنا هذا السرد الجاف
لهذا العدد الكبير من المدن التى زارها جميعا الرحالة الكبير ، الا أننا نعتبرها
المسرح الحقيقى للنشاط الانسانى الذى صورہ ابن بطوطة ورآه وأحسه ،
كما أنها الأرض الصلبة العمدان ذات المعالم العمرانية والجغرافيا ، التى
وقف عندها الرحالة الكبير متأملاً مدققاً النظر ، راوياً لحكايات تدور عندها
أو تنبع منها .

(١) المدن المهمة ولامحها المميّزة :

ومرة أخرى نعود للمدن متأملين ما أضفاه ابن بطوطة على كل منها
من نعوت وصفات ، ناظرين الى أهم ملامحها العمرانية .

فلقد وصف « بوسة » بأنها « صغيرة حسنة مبنية على شاطئ بحر »
وبهذه الصفات التى يمكن فعلاً أن تكون واقعية جداً يعطينا ابن بطوطة
صورة لشابة حسنة تقف حاملة على شاطئ .

أما احساس ابن بطوطة بالاسكندرية فيبين فى هذه الكلمات :
« حرسها الله وهى الثغر المحروس والقطر المأنوس ، العجيبة الشأن
الأصيلة البنيان ، بها ما شئت من تحسين وتحصين ومآثر وميادين ،
كرمت مغانيبها ولطفت معانيها ، وجمعت بين الضخامة والاحكام أما مبانيها ،
فهى الفريدة تجلى سناها فى حلاها الزاهية بجمالها المغرب ، الجامعة لمفترق
الحاسن لنوسطها بين المشرق والمغرب ، فكل بدية بها اجتلاؤها وكل
طرفة اليها انتهاؤها » .

ومن الاسكندرية يسير ركب ابن بطوطة الى دمنهور فيقول : (انها
مدينة كبيرة جبايتها كثيرة ومحاسنها اثيرة أم مدن البحيرة بأسرها وقطبها
الذى عليه مدار أمرها » ويعنى بالجباية الكثيرة المتحصلات الواردة الى بيت
المال من مكوس وضرائب ، ولا زالت دمنهور حتى اليوم عاصمة البحيرة .

أما أبيار فكانت « قديمة البناء ، أرجة الأرجاء » ، ووصف المحلة
بقولة : (جليلة المقدار حسنة الآثار كثير أهلها جامع بالمحاسن شملها) ،
وماذا لو رأى ابن بطوطة المحلة اليوم كأهم مركز صناعى فى الشرق الأوسط
وآلاف العمال يفدون ويعملون وينتجون .

ومن المحلة سافر ابن بطوطة الى دمياط ، التى رآها مدينة فسيحة
الأقطار متنوعة الثمار عجيبة الترتيب آخذة من كل حسن بنصيب سورها

حلوى وكلابها غنم ، وماذا يمكن أن يقال مما يوضح رفاهية مجتمع هذه المدينة ذات السور الحلوى .

ولقد تحدث ابن بطوطة عن مسجد عمرو بن العاص والمدارس والمارستان والزوايا فذكر أن : (مسجد عمرو بن العاص مسجد شريف كبير القدر شهيد الذكر ، تقام فيه الجمعة ، والطريق يعترضه من شرق الى غرب ، وبشرقه الزاوية حيث كان يدرس الامام أبو عبد الله الشافعي ، وذكر أن المدارس بمصر لا يمكن أن تحصى لكثرتها) ، كما تحدث عن المارستان الذي بين القصرين وقال ان محاسنه تعجز الواصف ، وقال عن قرافة مصر ومزارانها : (لمصر القرافة العظيمة الشأن في التبرك بها وقد جاء في فضلها أثر أخرجه القرطبي وغيره بأنها من جملة الجبل المقطم الذي وعد الله أن يكون روضة من رياض الجنة ، وهم يبنون بالقرافة القباب الحسنة) .

ويعود للنبل ليقول : (انه يفضل أنهار الأرض عذوبة مذاق واتساع قطر وعظم منفعة ، والمدن والقرى بصفته منتظمة ليس في المعمور مثلها ، ولا يعلم نهر يذرع عليه ما يذرع على النيل وليس في الأرض نهر يسمى بحرا غيره ، ويذكر قول الله تعالى مستشهدا : (فاذا خفت عليه فالقيه في اليم) ، ولذا سمي النيل باسم البحر ، ويذكر ابن بطوطة أنه ورد في الحديث الصحيح أن رسول الله (ص) وصل ليلة الاسراء الى سدة المنتهى فاذا في أصلها أربعة أنهار ، نهران ظاهران ونهران باطنان ، فسأل عنها جبريل عليه السلام فقال : أما الباطنان ففي الجنة وأما الظاهران فالنيل والفرات ، وفي الحديث أيضا أن النيل والفرات وسيحون وجيحون ، كل من أنهار الجنة ، كما لاحظ ابن بطوطة أن مجرى النيل من الجنوب الى الشمال مخالف لجميع الأنهار ، وقال ان من عجائبه أن ابتداء زيادته في شدة الحر عند نقص الأنهار وجفافها وابتداء نقصه عند زيادة الأنهار ونيفها ، ونهر السند مثله في ذلك ، وذكر أن أول زيادته في حزيران « يونية » فاذا بلغت زيادته ستة عشر ذراعا تم خراج السلطان ، فان زاد ذراعا كان الخصب في العام والصلاح التام ، فان بلغ ثمانية عشر ذراعا ضر بالضباع وأعقب الدمار ، وان نقص ذراعا عن ستة عشر نقص خراج السلطان ، وان نقص ذراعين استسقى الناس ، وكان الضرر الشديد ، والنيل أحد أنهار الدنيا الخمسة الكبار وهي النيل والفرات والدجلة وسيحون وجيحون .

وبعد النهر المعجزة يتحدث ابن بطوطة عن الأهرام والبراري فيقول عنها : انها من العجائب المذكورة على مر الدهور وللناس فيها كلام كثير وخوض في شأنها وأولية بنائها ، ويصفها بأنها بناء بالحجر الصلب المنحوت

متناهى السمو مستدير متسع الأسفل ضيق الأعلى كالشكل المخروط
ولا أبواب لها ولا تعلم كيفية بنائها ، وحكى عنها حكاية تقول ان ملكا من
ملوك مصر قبل طوفان نوح رأى رؤية هالته ، أوجبت عنده انه بنى تلك
الأهرام بالجانب الغربى من النيل ؛ لتكون مستودعا للعلوم ولجثة الملوك
وانه سأل المنجمين هل يفتح منها موضعا فأخبروه أنها تفتح من الجانب
الشمالى ، وعينوا له الموضع الذى تفتح منه ومبلغ الاتفاق فى فتحه واشتد
فى البناء فاتمه فى ستين سنة ، وكتب عليها (بنينا هذه الأهرام فى
ستين سنة فليهدمها فان الهدم أيسر من البناء) . فلما أفضت الخلافة الى
أمير المؤمنين المأمون أراد هدمها فأشار عليه بعض مشايخ مصر ألا يفعل
فلج فى ذلك وأمر أن تفتح من الجانب الشمالى فكانوا يوقدون عليها النار
ثم يرشونها بالخل ثم يرمونها بالمنجنيق حتى فتحت الثلثة التى بها
اليوم ، ووجدوا بازاء النقب مالا أمر أمير المؤمنين بوزنه وأحصى ما أنفق
فى النقب فوجداهما سواء فطال عجبه من ذلك ووجدوا عرض الحائط
عشرين ذراعا .

ومن الغريب أن يهتم ابن بطوطة بوصف الأهرام وإيراد الحكايات
المواترة عنها ولا يذكر أبا الهول بكلمة ، وربما كان أبو الهول مطمورا
آنذاك فى رمال الصحراء .

وينتقل الحديث الى القسطنطينية فيقول انها متناهى فى الكبر
يقسمها نهر عظيم الى قسمين ، والنهر عظيم المد والجزر وكانت عليه
قديما قنطرة مبنية ونهر يسمى الآن يعبر فى القوارب ، وأول أقسام
المدينة اسمه اسطنبول وهو بالعدوة الشرقية من النهر وفيه سكنى السلطان
وأرباب دولته وسائر الناس وأسواقه ، وشوارعه مفروشة بالصفاح
متسعة ، وأهل كل صناعة على حدة لا يشاركهم سواهم ، وفى كل سوق
أبواب تسد عليهم بالليل وأكثر الصنائع والباعة بها النساء . والمدينة
فى سفح جبل داخل البحر والكنيسة العظمى فى هذا القسم ، أما القسم
الثانى منها فيسمى الغلطة وهو بالعدوة الغربية من النهر .

وقال عن مانستارات القسطنطينية تلك التى تشبه الزوايا عند
المسلمين وهى كثيرة يحتفلون ببنائها ويعملونها بالرخاء والفسيفساء .
وحينما انتقل ابن بطوطة الى الهند وجد أن مدينة دلهى كبيرة المساحة كثيرة
العمارة ورآها آنذاك أربع مدن متجاورات متصلات : احداها المسماة بهذا
الاسم دلهى وهى القديمة من بناء الكفار وكان افتتاحها سنة ٥٨٤ هـ ،
والثانية تسمى سبرى وتسمى أيضا دار الخلافة ، والثالثة تغلق باسم
السلطان ، والرابعة تسمى جهان وهى مختصة بسكنى السلطان محمد
شاه ملك الهند .

وعندما ذهب الى الصين صنف مراكبها وسمها فقال ان الكبيرة اسمها جنك والمتوسطة اسمها الزو والصغيرة تدعى ككم والكبيرة تحمل اثني عشر قلعا فما دونها الى ثلاثة ، وقلعها من قضبان الخيزران منسوجة كالحصار لا تحط أبدا وينديرونها بحسب دوران الريح ، ويخدم في المركب منها ألف رجل ووكيل المركب كأنه أمير كبير .

ولفت نظره بالقدس المسجد الأقصى الذي يقول عنه انه من المساجد العجيبة الرائعة الفاتقة الحسن . يقال انه ليس على وجه الأرض مسجد أكبر منه وأنه من شرق الى غرب سبعمائة واثنتان وخمسون ذراعا بالذراع المالكية وعرضه من القبة الى الجوف أربعمائة ذراع وخمسة وثلاثون ذراعا وله أبواب كثيرة في جهاته الثلاث ، وأما الجهة القبليّة منه فلا أعلم بها الا بابا واحدا وهو الذي يدخل منه الامام الى المسجد ، والمسجد كله فضاء غير مسقوف الا المسجد الأقصى فهو مسقوف وهو في النهاية فائق من احكام العمل واتقان الصنعة بالذهب والأصبغة الرائجة وفي المسجد موضع سواء مسقوف .

وكان من الطبيعي أن تلفت قبة الصخرة الشهيرة نظير الرحالة الكبير فيقول انها من أعجب المباني اتقنها وأغربها شكلا ، قد توافر حظها من المحاسن يصعد اليها في درج رخام ولها أربعة أبواب والدائر بها مفروش بالرخام أيضا محكم الصنعة وكذلك داخلها وفي ظاهرها وباطنها من أنواع النواقة ورائق الصنعة ما يمجز الواصف وأكثر ذلك موشى بالذهب فهي تتلألأ نورا وتلمع لمعان البرق يحار بصر متأملها في محاسنها ويقصر لسان رائيها عن تمثيلها . وفي وسط القبة الصخرة الكرسيّة التي جاء ذكرها في الآثار ، فان النبي صلى الله عليه وسلم عرج منها الى السماء وهي صخرة صماء ارتفاعها نحو قلعة وتحتها مغارة في مقدار بيت صغير ارتفاعها نحو قامة أيضا ينزل عليها على درج . وهناك شبه محراب وعلى وجه الصخرة شباك كان اثنان منكمما العمل يغلطان عليها ، أحدهما وهو الذي يلى الصخرة من حديد بديع الصنعة والثاني من خشب وفي القبة درقة كبيرة من حديد معلقة هنالك والناس يزعمون أنها درقة حمزة بن عبد المطلب .

ومثلما اهتمت عينا ابن بطوطة الذكيتان بالمشاهد المباركة لمحت مشاهد القدس الشريف ، فتجهت عن البنية الواقعة بالجدوة المعروفة بوادي جهنم في شرقي البلد على تل مرتفع هنيئ ، والتي يقال انها مصعد عيسى عليه السلام الى السماء .

ولقد زار ابن بطوطة مدينة أنطاكية ورأها كثيرة العمارة والدور جيسة البناء كثيرة الأشجار والمياه ، وبعد ذلك تجول ابن بطوطة في ربوع لبنان وتبسم هواء الجبل ، وبعد ذلك ذهب الى دمشق التي قال عنها انها

تفضل جميع البلاد حسنا وتتقدمها جمالا وكل وصف وان طال فهو قاصر عن محاسنها . ولا أبدع مما قاله ابن جبير رحمه الله في ذكرها حين قال انها جنة المشرق ومطلع نورها المشرق وخائنة بلاد الاسلام التي استقريناها وعروس المدن التي اجتليناها ، قد تحلت بأزاهير الرياحين وتجلت في حلل سندسية من البساتين وحلت عن موضع الحسن من مكان المكين وتزينت في صفتها أجمل تزيين وتشرفت بأن آوى المسيح عليه السلام وأمه الى ربوة منها ذات قرار ومعين ظل ظليل وماء سلسبيل تنساب انسياب الأراقم بكل سبيل ورياض يحيى نفوسنا نسيمها العليل تتبرج لناظرها بمجتلى وتناديهم هلموا الى معرش للحسن ومقبل ، وقد سئمت أرضها كثرة الماء حتى اشتاقت الى الظما . وهكذا ، تستمر قصيدة المديح الطويل حتى تنساب أبيات الشعر في حسننها وبهائها .

ثم يتحدث ابن بطوطة عن البلد القدسي الشريف المدينة المنورة مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم وعن المسجد المعظم وروضته الشريفة فيقول : « ان المسجد مستطيل تحفة من جهاته الأربع بلاطات دائرة به ووسطه صحن مفروش بالحصى والرمل ويدور بالمسجد الشريف شارع مبسط بالحجر المنحوت والروضة المقدسة صلوات الله وسلامه على ساكنها ، شكلها عجيب لا يتأتى وهي مدورة بالرخام البديع النحت الرائق النعت قد علاها تضيغ المسك والطيب مع طول الزمان ، وفي الصفحة القبلية منها مسار من فضة وهو قبالة الوجه الكريم وهناك يقف الناس للسلام مستقبلين الوجه الكريم ، وهناك يستديرون القبلة فيسلمون وينصرفون الى أبي بكر الصديق ، ورأس أبي بكر عند قدمي رسول الله ، ثم ينصرفون الى عمر ابن الخطاب ورأسه عند كتفي أبي بكر ، وفي جوف الروضة حوض صغير مرخم في قبلته شكل محراب يقال انه كان في بيت فاطمة بنت رسول الله ويقال انه قبرها . »

ويحكى ابن بطوطة تاريخ بناء المسجد الكريم بالتفصيل ثم ينتقل الى تاريخ المنبر ووصفه والعاملين به والمجاورين .

ويسير الركب الى مكة ويصفها ابن بطوطة بأنها : « مدينة كبيرة مستطيلة في بطن واد تحف به الجبال فلا يراها قاصدها حتى يصل اليها وتلك الجبال المطلة عليها ليست بمفرطة الشموخ وأبوابها ثلاثة أبواب : باب معلى بأعلاها وباب الشبيكة أو باب الزاهر أو باب العمرة يأسفلها والثالث باب السفلى الذي دخل منه خالد بن الوليد يوم الفتح » . ويحكى ابن بطوطة عن المسجد الحرام فيقول : « انه في وسط البلد متسع المساحة طوله من شرق الى غرب أزيد من أربعمائة ذراع والكعبة العظيمة في وسط ومنظرة يديع ومראה جميل لا يتعاطى اللسان وصف بدائع ولا يحيط

الواصف بحسن كماله ، وارتفاع حيطانه نحو عشرين ذراعا وسقفه على أعمدة طوال مصطفة ثلاثة صفوف بأقن صناعة وأجملها ، وقد انتظمت بلاطاته الثلاث انتظاما عجيبا كأنها بلاط واحد وعدد سواريه الرخامية أربعمئة واحد وتسون سارية .

ثم ينتقل الى وصف الكعبة المعظمة الشريفة فيقول : « انها بنية مربعة ارتفاعها في الهواء من الجهات الثلاث ثمانية وعشرون ذراعا ومن الجهة الرابعة التي بين الحجر الأسود والركن اليماني تسعة وعشرون ذراعا وبناءها بالحجارة الصم » .

ويذكر الحجر الأسود فيرى أنه مرتفع عن الأرض ستة أشبار ، فالطويل من الناس يتطامن لتقبيله والصغير يتناول لتقبيله ملصق في الركن الذي الى جهة المشرق والجوانب بالحجر مشدودة بصفيحة من الفضة يلوح بابها على سواد الحجر الكريم فتجتلي منه العيون سحرا باهرا ولتقبيله لذة يتنعم بها الفم ويود لاثمه ألا يفارق لثمه خاصية مودعة فيه وعناية ربانية .

وقبة بشر زمزم تقابل الحجر الأسود وبينهما أربع وعشرون خطوة وأبواب المسجد الحرام تسعة عشر بابا وأكثرها مفتحة على أبواب كثيرة فمنها : باب الصفا المفتح على خمسة أبواب ، وباب بني شيبه ، وباب الخياطين ، وباب القباسي ، وباب بني عبد شمس ، ويترك ابن بطوطة الكعبة الكريمة وفي خارج مكة يتأمل الحجون وهو الجبل المطل على الجبابة والثنية البيضاء ، التي خرج منها رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليمة عام الوداع ، ومسجد التبرك الذي يقال ان الرسول استراح عنده والذي منه اعتمرت أم المؤمنين عائشة في حجة الوداع . وقد بنيت هناك ثلاثة مساجد على الطريق تنسب كلها اليها ومن الجبال بمكة : جبل أبي قبيس وهو في وجه الجنوب ، الذي يقال انه أول جبل خلقه الله تعالى ، والجبل الأحمر ، وجبل الطير ، وجبل ثور في طريق اليمن وفيه الغار الذي آوى اليه رسول الله عند خروجه من مكة .

(ب) الناس والعادات والتقاليد :

هذه هي أهم المدن التي زارها الرحالة ابن بطوطة وذلك هي أبرز ملامحها العمرانية المرتبطة ، تماما ، بعقيدة المجتمع الاسلامي ، التي صورها في رحلته ، كما ارتبطت بحياته الاجتماعية وعاداته وتقاليده . تتبعناها ، لنصل الى الصورة الطبوغرافية التي يتحرك فيها هذا المجتمع الكبير من أقصى الغرب الى أقصى الشرق .

وبعد أن استعرضت هذه المسارح التي يبدع الإنسان فوقها نشاطاته المختلفة ، وجب علينا أن نلتقط - ولو للحظة - الناس في أماكن شتى من هذا المجتمع ، لنثبت من حقيقة عاشت وستعيش دوما طالما عاش الشعب الاسلامي العربي فوق هذه الأرض وفي هذه المدن .

رأى ابن بطوطة الناس وعاشهم وتعامل معهم وفهمهم وكتب عنهم ، فتراهم مثلا يتحدث عن أهل مكة الذين لهم الأفعال الجميلة والمكارم التامة والأخلاق الحسنة والايثار للضعفاء والمنقطعين وحسن الجوار للغرباء . ويعدد العادات الحسنة فيقول انه منى صنع أحدهم وليمة يبدأ فيها باطعام الفقراء والمنقطعين المجاورين ويستدعيهم بتلطف ورفق وحسن خلق ثم يطعمهم .

ويأتى الرجل من أهل مكة الى السوق فيشتري الحبوب واللحم والخضر ويعطى ذلك للمصبي ، فيجعل الحبوب في إحدى قفطيه واللحم والخضر في الأخرى ويوصل ذلك الى دار الرجل ليها له طعامه منها ، ويذهب الرجل الى طوافه وحاجته فلا يذكر أن أحدا من الصبيان خان الأمانة في ذلك قط ، يؤدي ما حمل على أتم الوجوه ولهم على ذلك أجره معلومة .

ويستطرد : (وأهل مكة لهم ظرف ونظافة في الملابس وأكثر لباسهم البياض فترى ثيابهم ناصعة ساطعة ، ويستعملون الطيب كثيرا ويكتحلون ويكثرون السواك يعيدوا الأراك الأخضر ، ونساء مكة فائقات الحسن بارعات الجمال ذوات صلاح وعفاف ومن يكثرن التطيب حتى ان احداهن لتبيت طلوية وتشترى بقوتها طيبا ، ومن يقصدن الطواف بالبيت في كل ليلة جمعة فيأتين في أحسن زي وتغلب على الجرام رائحة طيبهن وتذهب المرأة منهن فيبقى أثر الطيب بعد ذهابها عبقا) .

ومن عادات أهل مكة أن يصل أول الأئمة لعام الشافعية ، وهو المقدم من قبل أولي الأمر وصلاته خلف المقام الكبير مقام ابراهيم وجمهور الناس بمكة على منتهيه ، وأذا وصل الإمام الشافعي يصل بعده الإمام المالكي في محراب القبالة للركن اليماني ، ويصل امام الجنبلية معه في وقت واحد ثم يصل امام الحنيفة .

... وترتيبهم هكذا في الصلوات الأربع ، أما صلاة المغرب فانهم يصلونها في وقت واحد كل امام يصل بمؤلفته ، وربما دخل على الناس من ذلك سهو وركع المالكي بركوع الشافعي .

وفي يوم الجمعة يلصق للخير المبارك على صفيح الكعبة الشريفة فيما بين الحجر الأسود والركن العراقي ، ويكون الخطيب مستقبلا المقام الكريم فاذا خرج الخطيب أقبل لايسل ثوب سوله معتملا بعمامة سوداء وعليه طيلسان أسود ، وكل ذلك من كسوة الملك الناصر ، وعليه الوقار والسكينة

وهو يتهادى بين رايتين سوداوين يمسكهما رجلان من المؤذنين ، وبين يديه أحد القلعة وفي يده الفرقعة ، وعلى عود من طرفه جلد رقيق مقلد يتلطف في الهواء فيسمع له صوت عال يسمعه من بداخل الحرم وخارجه ، إلى أن يقترب من المنبر فيقبل الحجر الأسود ويدعو عنده ثم يقصد المنبر الزمزمى هو ورئيس المؤذنين بين يديه لابس السواد وعلى عاتقه السيف ممسكا له بيده وتركز الرايتان على جانبي المنبر ، فإذا صعد أول درجة من درج المنبر قلده المؤذن السيف فيضرب نصل السيف ضربة في الدرج يسمعون الحاضرون ثم يضرب في الدرج الثانى ثم أخرى فى الثالث ، فإذا استولى فى آخر الدرجات ضرب ضربة رابعة ووقف داعيا بدعاء خفى مستقبلا الكعبة ، ثم يقبل على الناس فيسلم عن يمينه وشماله ويرد عليه الناس ثم يقصر ويؤذن المؤذنون فى أعلى قبة زمزم فى حين واحد ، فإذا فرغ الأذان خطب الخطيب خطبة يكثّر بها من الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يدعو للأهريقين ، وإذا فرغ من خطبته صلى وانصرف والرايتان عن يمينه وشماله والفرقة أمامه اشعارا بانقضاء الصلاة .

وحيثما يبدو هلال الشهر الجديد يأتى أمير مكة فى أول أيام الشهر وقوادها يحفون به ، وهو لابس البياض معتم متقلد سيفا وعليه السكينة والوقار ، فيسلى عند المقام ركعتين ثم يقبل الحجر ويشرع فى طواف أسبوع ورئيس المؤذنين على أعلى قبة زمزم ، فعندما يكمل الأمير شوطا واحدا يقصد الحجر لتقبيله ، يندفع رئيس المؤذنين بالدعاء له والتهنئة بدخول الشهر رافعا بذلك صوته ثم يذكر شعرا فى مدحه ومدح سلفه الكريم ويفعل به هكذا فى سبعة أشواط ، فإذا فرغ منها ركع عند الملتزم ركعتين ثم انصرف ، وإذا هل هلال رجب أمر أمير مكة بضرب الطبول والبوقات اشعارا بدخول الشهر ثم يخرج راكبا . ويحتفل أهل مكة بعمرة رجب احتفالات لا يعهد مثلها وهى متصلة ليلا ونهارا وأوقات الشهر كله معمورة بالعبادة وخصوصا الأول والخامس عشر والسابع والعشرون .

وفى ليلة النصف من شعبان المعظم عند أهل مكة يبادرون فيها إلى أعمال البر وإلى الطواف والصلاة جماعات وأفرادا والاعتماد ، ويعتصمون فى المسجد الحرام جماعات لكل جماعة امام ويوقدون السرج والمصابيح والمشاعل ويقابل ذلك ضوء القمر المتلألئ يملأ الأرض والسماء نورا يكررونها عشرا . وبعض الناس يصلون فى الحجر منفردين ، وبعضهم بالبيت الشريف وبعضهم قد خرجوا للاعتماد .

وإذا أهل هلال رمضان تضرب الطبول والدبّادب عند الأمير ويقع الاحتفال عند المسجد الحرام ، بتجديد الحصر وتكثير الشمع والمشاعل حتى يتلأل الحرم نورا ويسطع بهجة واشراقا وتتفرق الأمة فرقا .

وليلة استهلال شوال مفتتح أشهر الحج يوقدون المشاعل ويسرجون المصابيح والشمع ، على نحو فعلهم في ليلة السابع والعشرين من رمضان ، وتوقد السرج في الصوامع من جميع جهاتها ، ويوقد شطح الحرم كله وسطح المسجد الذي بأعلى أبي قبيس ويقيم المؤذنون ليلتهم تلك في تهليل وتكبير وتسبيح والناس ما بين طواف وصلاة وذكر ودعاء ، فاذا صلوا صلاة الصبح أخذوا في أهبة العيد ولبسوا أحسن ثيابهم وبادروا لأخذ مجالسهم بالحرم الشريف وبه يصلون صلاة العيد : لأنه لا موضع أفضل منه .

وفي السابع والعشرين من شهر ذي القعدة تشمر أستار الكعبة الشريفة - زادها الله تعظيما - ولا تفتح الكعبة المقدسة من ذلك اليوم حتى تنقضى الوقفة بعرفة .

وفي غرة ذي الحجة تضرب الطبول والديادب في أوقات الصلوات وبكرة وعشية ، اشعارا بالموسم المبارك ولا تزال كذلك الى يوم الصعود الى عرفات ، فاذا كان اليوم السابع خطب الخطيب خطبة صلاة الظهر ، خطبة بليغة يعلم الناس فيها مناسكهم ويعلنهم بيوم الوقفة ، فاذا كان اليوم الثامن بكر الناس بالصعود الى منى وأمرء مصر والشام والعراق وأهل العلم يبيتون تلك الليلة بمنى ، وتقع المباهاة والمفاخرة بين مصر والشام والعراق في ايقاد الشمع ، ولكن الفضل في ذلك لأهل الشام ، وفي اليوم التاسع يرحلون من منى بعد صلاة السبح الى عرفة ، فيمرون في طريقهم بواذى محصر ويهرولون ويستصحب الناس حصاياات الجمار ثم ينحدرون ويدبحون ويحلقون ويحلون من كل شيء الا النساء .

هذه هي العادات والشعائر الدينية في مهبط الوحي وقمة المجتمع الاسلامي مكة .



وفي مصر لمح ابن بطوطة عادات أمراء الممالك في بناء الخوانق (الزوايا) التي يقدم للفقراء فيها ما يشتهون من طعام ، يأخذ الرجل منهم خبزه ومرقه مرتين في اليوم لا يشاركه فيهما أحد ، ولهم كسوة الشتاء وكسوة الصيف ، كما يأخذ الرجل منهم مرتبا شهريا من عشرين درهما في الشهر الواحد الى ثلاثين ، ولهم حلاوة من السكر في كل ليلة جمعة ، والصابون لغسل أثوابهم والأجرة لدخول الحمام والزيت للاستصباح ، ويجلس كل منهم على سجادة . والملاحظة الأولى التي تخرج بها من حديث ابن بطوطة عن الفترة التي قضاها بمصر هو الكرم الذي توضحه الصورة السابقة ، مثلما توضحه أيضا الحفاوة التي قابل بها كل العلماء في مصر ابن بوطه حينما سعى اليهم ، والملاحظة الثانية هي استتباب الأمن والنظام حتى انه عبر عن اعجابه بالنظام الكائن في دمياط

حينما حكى أنه لا يسمح لأحد بالخروج منها إلا بالتصريح المستصحب من الوالى ، فمن كان ذا منزلة رفيعة ، منح جوازاً يبيع له الخروج ، على حين توضع علامة على ذراع عامة الناس بمثابة التصريح لهم .



وفى دمشق ، اهتمت نفس ابن بطوطة لوقف الأوقاف لأغراض كثيرة فمنها أوقاف لاعانة العاجزين عن الحج يعطى لمن يحج عن الرجل منهم كفايته ، ومنها أوقاف لاعانة البنات على التجهيز الى أزواجهن وهن اللواتى لا قدرة لأهلن على تجهيزهن ، ومنها أوقاف لفكاك الاسارة ، ومنها أوقاف لأبناء السبيل يعطون منها ما يأكلون وما يلبسون ويتزودون ببلادهم ، ومنها أوقاف على تعديل الطرق ورصفها لأن أزقة دمشق لكل واحد منها رصيفان فى جنبه يمر عليها المترجلون ويمر الركبان بين ذلك .



ويتحدث ابن بطوطة عن أهل الصين ويذكر عاداتهم فى استقبال المراكب وتدوين ما عليها ومن عليها ومنعهم التجار من الفساد ببلادهم ، فكانوا ينزلون المسلمين عند مسلم متوطن أو فى فندق معروف ، وإن أراد التسرى اشترى له جارية وأسكن بداً يكون بابها فى الفندق وينفق عليها . وأهل الصين يبيعون أولادهم وبناتهم وذلك ليس عيباً عندهم ، غير أنهم لا يجبرون على السفر مع مشتريهم ولا يمنعون أيضاً منه أن يختاروه ، وكذلك إن أراد التزوج تزوج ، أما انفاق المال فى الفساد فشيء لا سبيل اليه ؛ لأنهم يقولون لا نريد أن يسمع فى بلاد المسلمين أنهم يخسرون أموالهم فى بلادنا لأنها أرض فساد وحسن فائت .

ويقول ابن بطوطة إن بلاد الصين آمن البلاد وأحسنها حالاً للمسافرين ، فإن الانسان يسافر منفرداً مسيرة تسعة أشهر وتكون معه الأموال الطائلة فلا يخاف على نفسه أو على أمواله ، وترتيب ذلك أن لهم فى كل نزل ببلادهم فندقاً عليه حاكم يسكن به فى جماعة من الفرسان والرجال .



وفى الختام ، يعتد ابن بطوطة محاسن ومساوىء أهل السودان ، فيقول عنهم أنهم أبعد الناس عن الظلم وسلطانهم لا يسامح أحداً فى شيء منه ، كما أن الأمن مستتب فى بلادهم فلا يخاف المسافر فيها ولا المقيم من سارق ولا غاصب ، ومنها عدم تعرضهم لمال من يموت ببلادهم من البيض ولو كان القناطير المقنطرة إنما يتركونه بيد ثقة من بنى لونه ، وهم يواظبون على الصلوات ويلتزمون بها فى الجماعة ويلبسون يوم الجمعة الثياب

البیض الحسان ، ویعنون بحفظ القرآن الکریم ویجعلون لأولادهم القیود
إذا ظهر منهم تقصیر فی حفظه .

هذه بعض الصور الاجتماعية فی مصر والحجاز ودمشق والهند
والسودان والصین ، أوردناها من کل قطر لمحة ؛ لتموج الحركة الاجتماعية
أمام عینی القاریء ویأمل مدى حرص المجتمع الاسلامی علی الدین الحنیف ،
وکیف برزت الصورة المسلمة ووضحت بأزراء مجتمع کافر یهاب الاسلام
والمسلمین ، وان عدد فیها ابن بطوطة بعق المساویء فقد أوردناها کمسلم
ناقد غیور .

★★★

ویطوی النسیان رحلة ابن بطوطة ، فهي لم تكن من النثر الفنی
الذی یتوارثه المشتغلون بالأدب العربی عبر القرون ، ومع أنها حفلت
بالحکایات والقصص والأساطیر التی تعطی صوراً للمجتمع الذی عاش فی
ابن بطوطة والتی قد تستهوی الناس ، فلم یکن لها حظ من الرواج
والذیوع فی القرون التالیة ، وأغفلها الکتاب الذین جاءوا من بعده اغفلاً
تأماً ، فلا إشارة الیه ، ولا اقتباس منها کما كانت العادة مع أمثالها من
المصنفات .

ویختصر الرحلة فی القرن الحادی عشر الهجری (السابع عشر
المیلادی) کاتب یدعی البیلونی ، فلا یكون المختصر بأحسن حفظاً من النص
الکامل ، فینسی هو كذلك کما نسی الأصل من قبل ، ولكنه یكون بعد
قرن من الزمان الخیط الذی یهدی الی الرحلة ویدل علیها ، فقد عثر علی
مخطوطات موجز البیلونی اثنان من رحالة الربع الأول من القرن التاسع
عشر هما زیتسن Seetzen الألمانى وبورکهارت Burckhardt البريطانى
ونقلها الی مکتبتی جوتا وکمبردج ، فكان هذا هو بداية اهتمام أوربا
بإبن بطوطة ورحلته ، ومن عجب أن یظل العرب علی جهل ببضاعته حتی
تکتشفها أوربا ، ثم لا یسارعون باستردادها الا بعد سنین طوال .

عرفت أوربا اذن رحلة ابن بطوطة ممثلة فی الموجز الذی کتبه
البیلونی ، وكان المنشرق کوزجارن Kosegarten أسبق العلماء
الأوربيين عناية بها ، فدرسها دراسة تحليلية نشرها فی سنة ١٨١٨ م
ومعها ترجمة باللاتينية لتلاثة مقتطفات منها أعطاه عناوین الرحلة الفارسیة
Iter Persicum ، والرحلة الأفريقية Iter Africanum ، والرحلة
الملدیفة Iter Maldivicu ، ثم جاء من بعده تلميذه ابتز Apetz فدرس
وصف ابن بطوطة لساحل ملیبار ونشر دراسته فی سنة ١٨١٩ م .

وفى سنة ١٨٢٩ نشر القس صموئيل لى Rev Samuel Lee فى لندن
أول ترجمة كاملة لموجز الرحلة باللغة الانجليزية .

وبعد أن تم للفرنسيين الاستيلاء على مدينة قسنطينة الجزائرية ،
عشروا على خمس مخطوطات من رحلة ابن بطوطة ، وكان بعض أجزاءها
بخط ابن جزى نفسه ، وكان من بين المخطوطات اثنتان كاملتان . ونقلت
هذه المخطوطات بالطبع الى المكتبة الأهلية بباريس ، وعنئ اثنان من العلماء
الفرنسيين هما دفريمرى Defrémery وسانجينيلى Sanghinitti
يدراستها ، ومقابلة النسخ بعضها ببعض ، ومقارنة نصوصها ، وتمكنا
فى النهاية من طبع الرحلة كاملة مع ترجمة الى اللغة الفرنسية ومقدمة
علمية تحليلية طويلة . ونشرت رحلة ابن بطوطة كاملة فى باريس لأول
مرة فى أربعة أجزاء فيما بين سنتى ١٨٥٣ ، ١٨٥٨ م . ولا تزال هذه
الطبعة الباريسية هى أهم طبعت رحلة ابن بطوطة حتى يومنا هذا ، وقد
أعيد طبعها أكثر من مرة .

وعن هذه الطبعة الباريسية ، طبعت الرحلة فى القاهرة طبعين
عربيين كل منهما فى مجلدين ، وظهرت الطبعة الأولى فيما بين عامى
١٨٧١ ، ١٨٧٥ م أى نحو عشرين سنة من ظهور الطبعة الفرنسية ، ثم
ظهرت الطبعة الأخرى فى سنة ١٩٠٤ . ومن أسف أن الذين نشروا الطبعتين
العربيين لم يحفلوا بالحواشى والتعليقات التى كتبها العالمان الفرنسيان ،
ولم يفكروا فى نقل المقدمة الوافية التى صدر بها الكتاب ، واكتفوا بنشر
النص العربى دون حاشية أو تعليق .

وكان لظهور الجزء الأول من الطبعة الباريسية فى سنة ١٨٥٣ صدى
فى الأوساط العلمية ، مما أثار اهتمام العالم الفرنسى ارنيست رينان
(١٨٢٣ - ١٨٩٢) فكتب عن ابن بطوطة ورحلته دراسة قيمة . وبدأ
بعنى بالرحلة كثير من الكتاب ، يدرسونها ويترجمون أجزاء منها الى
مختلف اللغات ومنهم كولى Cooley وديفك Devic وديلافوس
Delafoss وفيران Ferrand ويول Yule وكورديه Cordier
وكان الأتراك من أسبق الناس اهتماما بهذا الأمر . اذ كانت بلادهم مما
اهتم به ابن بطوطة فى رحلته ، وبدأ هذا الاهتمام بمجرد ظهور الطبعة
الباريسية كاملة ، ومن ثم شرعت صحيفة « تقويم وقايع » تنشر الرحلة
فى فصول مسلسلّة منذ سنة ١٨٦١ ، ثم ظهور ترجمة تركية كاملة للرحلة
فى ثلاثة مجلدات من وضع الداماد محمد شريف فيما بين سنتى ١٨٩٧ ،
١٩٠١ .

وفي سنة ١٩١٢ نشر ميزك الجزء الخاص بالهند والصين في هامبورج مترجما الى الألمانية . وفي سنة ١٩٢٧ أخرج الأستاذ فؤاد أفرام البستاني في بيروت مختارات من الرحلة في ثلاثة كتيبات . وكان الأستاذ هـ . جب ممن اهتموا برحلة ابن بطوطة فنشر في لندن سنة ١٩٢٩ مختصرا لها بالإنجليزية مزودا بكثير من الحواشي العلمية الضرورية ، وذكر في مقدمته التحليلية الوافية أنه يزمع ترجمة الرحلة كاملة ، وقد صدق وعده فشرع منذ سنة ١٩٥٨ يترجم الرحلة ، معتمدا على طبعة ديفريمرى وسانجنتي الباريسية ، ونشر منها حتى الآن جزئين مزودين بالحواشي والخرائط وبعض الصور .

وفي سنة ١٩٣٤ نشر وزارة (المعارف) المصرية مختارات من الرحلة تحت عنوان : (مذهب رحلة ابن بطوطة) قام على تهذيبه وضبط غريبه وأعلامه اثنان من كبار رجالها هما : الأستاذ أحمد العوامرى ، والأستاذ محمد أحمد جاد المولى ولم يهتم الرجلان بأكثر من ضبط الأعلام وشرح بعض الألفاظ ، ولكنهما أضافا الى طبعتهما بعض الخرائط الجيدة التي رسمها وحققها الشيخ محمد فخر الدين مدرس الجغرافيا في كلية دار العلوم ، وقد ظل مذهب رحلة ابن بطوطة لعدة سنوات من كتب المطالعة المقررة على طلبة المدارس الثانوية .

وكان آخر ما ظهر من ترجمات رحلة ابن بطوطة ، ترجمة مجرية نشرها ايفان هربك في براغ سنة ١٩٦١ ، وأخرى ايطالية نشرها جبريلي في فلورنسا في نفس السنة .

الفردوس المفقود

جوت ملتون

١٦٦٧م

ليس هناك أدنى شك في أن جون ملتون هو أحد
الصور الكبرى في الأدب الانجليزي ، يجرى بعد دانتي بوصفه
أعظم شاعر لادع في الثقافة الغربية . ان تحفته الرائعة
« الفردوس المفقود » قد عادت اليه بمجد عالمي ما فتىء يتضاعف
مع مضي القرون ، كما أن القارئ المعاصر يجد في دنيا ملتون
صورة عظيمة للمأساة الأبدية التي تدور بين المخلوق والخالق
وبين الانسان وقدره .



انقضى عصر البصائبات بأدبه المرح الجفيل الطروب ، فلاجت في الأفق
علائم عصر جديد وروح جديد . فها هو القرن السابع عشر قد تقبل ثم
انتصف أو كاد ، وها هي روح التزمّت في الحيلة والأدب قد ملكت على
النفوس زمامها وانما تجسّمت تلك الروح وبلغت ذراها في شاعر العصر
جون ملتون .

وقد أجمع النقاد على أن « ملتون » أحد ثلاثة هم أعظم الشعراء
قاطبة في الأدب الانجليزي . ولستأ نغنى بهذا أنك لا تجد بين أدباء
الانجليز عددا من الشعراء قد يبلغ العشرين ممن يرتفعون في بعض أدبهم
الى الأوج الذي ارتفع اليه ملتون ، وانما نغنى أن ما أداه هذا الشاعر العظيم
من تجسيد روح عصره في شعره ومن الصعود بشعره الى أوج لم يهبط
منه ، لم يتوفّر في تاريخ الأدب الانجليزي كله الا في ثلاثة : « شكسبير »
و « ملتون » و « وردزورث » . فقد تجد من شعراء عصر البصائبات من
يبلغ في أروع انتاجه مبلغ شيكسبير ، لكنك لا تجد بينهم من يضارعه
في اتساع أفقه ، وفي المحافظة على ما ارتفع اليه . فكل ما أنتجه شعراء
عصر البصائبات تحده له نظيرا عند شيكسبير والعكس صحيح ، أعنى أن
لشيكسبير آيات لا يدنو منها شيء مما أنتجه سائر الشعراء في عصره
وهكذا قل في « ملتون » و « وردزورث » .

كان « ملتون » أصدق لسان يعبر عن خواطر عصره كله ، فكانت له
غاية واحدة رئيسية ينشدها كل ما أنشد من الشعر ، وما تلك الغاية
المنشودة الا بغية عصره وأعنى بها أن يقيم الناس برهانا على عدل الله

وحكمته تلك هي غايته التي قصد اليها تلميحاً في شعره كله وأفصح عنها تصريحاً في مطلع «الفردوس المفقود» ، ولكي نفهم روح العصر كانت حيوية جارفة تسود العصر ، حيوية تدفع الانسان الى الانغماس في كل ما يزيده استمتاعاً بالحياة دون أن يجد من العقل أو الضمير ما يكبحه فمغامرات في جوف المحيط ، وتلقف لكل ثقافة جديدة يستخرجها رجال النهضة من أسفار القدماء ، فعهد اليصابات في الأمة هو مرحلة الشباب الفتى الطموح ، فيه تحطيم القيود الذي نعهده من الشباب ، وفيه الأمل الباسم ، وفيه الجدة والنضارة ، وفيه الرغبة الملحة في تحصيل العلم ، وفيه الخروج على معايير الأخلاق ، وفيه حب الاستطلاع وركوب المخاطر مما نراه كذلك في فتوة الشباب .

فلما انقضت عن العصر دوافع الشباب ونزواته وذهبت عنه نضارة الشباب وروعته ، أقبل على الناس عهد استيقظ فيه الضمير ليحاسبهم على ما قدمت أيديهم في العهد الذي أدبر ، عهد لم يقبل الحياة بكل ما فيها وهو بها قرح مغتبط ، بل أخذ يقدر خيرية العمل وشريته قبل أدائه ، عهد أراد فيه القوم أن يحتكموا الى الكتاب المقدس كما هو بحروفه والفاظه بغير تأويل وتحريف وذلك هو عهد التزمت الديني الذي كان له شاعرنا جون ملتون لسانه المعبر الناطق .

« جون ملتون » سليل أسرة من أوساط الناس ، ولد في لندن عام ١٦٠٨ . وأكمل تعليمه في كينبردج عام ١٦٣٢ ، حيث درس الآداب القديمة درساً رقيقاً وغادر الجامعة وهو يعرف اللغة العبرية خير معرفة ، كما يجيد من الآداب الجديدة الانجليزي والاطالي والفرنسي وفضلاً عن ذلك ، فقد برع في الموسيقى واستمتع منها لذة وممتعة .

وما لنا نطيل الوقوف عند أنباء حياته كأنه ليس أمامنا خصم من أدبه زاحز ، فلنأخذ من غورنا في استعراض هذا التراث العظيم وينقسمه ليعتبر دراسته الى ثلاث مراحل :

١ - المرحلة الأولى :

شعره قيل سنة ١٦٣٩ : كان من أروع شعره الذي أنتجه منذ غادر الجامعة حتى سنة ١٦٣٨ قصيدته « للجرو » - أو الطروب ، و « البنسروود » - أو التأمل - ثم مقنعة مشهورة بعنوانها « كوميس » - وأخيراً قصيدة تعده من آيات الأدب الانجليزي هي (لستاس) التي رثى بها صديقه « كنج » . ففي القصيدتين المتعارضتين « لجرو » و « البنسروود » ، أي الطروب والتأمل يصور لنا الشاعر الحياة كما تبدو في حالتين مختلفتين ، يصورها كما تبدو فيمن يستبشر الحياة ويطرب لها ويستريح منها اللذائذ والمباهج

ثم يصورها كما تبدو فيمن يفرق في تفكيره وتأمله ويأخذ الحياة من جانبها
 التجاذب الرصين - وهاتان الحالتان على اختلاف ما بينهما إنما تصوران وجهين
 لحياة الشخص الواحد ، فليس منا من لا يظرب للحياة ساعه . ثم لا يشهد
 فيها الا الجد ساعة أخرى . وفي قصيدة الطروب تلمح الشاعر وهو فرح
 بمباهج الطبيعة سعيد هاني ، وفي قصيدة المتأمل تراه في تفكيره الجاد
 مثقل الفؤاد مهموم النفس . ولقد كان يظن أن ملتون أراد بالقصيدة الأولى
 أن يصور لنا الرجل من حاشية الملك في عصره ، وقد كان فارغ القلب
 لا يرى في الحياة الا لهوا ومرحا . وانه أراد بالقصيدة الثانية أن يصور
 الرجل من « المتزمتين » الدينين الذين كان الشاعر واحدا منهم وقد كان
 لا ينشد في الحياة الا الجد الذي لا يعرف المزاح والعبث ، ولكن عاد رجل
 النقد فبينوا أن الشاعر لا يريد بقصيدتيه الا أن يصور نفسه بوجهيهما ،
 فليس من اللذائذ التي يحتفل لها في قصيدة « لجرو » ما يتنافى مع خلق
 التزمت الديني الذي عرف به ملتون ، فمباهج النفس في هذه القصيدة هي
 الربيع ونضارة الصباح وتغريد القبرة وشروق الشمس والرجال والنساء
 يشتغلون في الحقول ، والقصص يروي بجوار المدفأة في المساء وضجة
 الحياة في المدينة السامخة بأبراجها ، والروايات التمثيلية تجري على
 المنارح .

وأما في قصيدة « البنسروزو » فترى الشاعر بين كتبه في برج عال
 منغزل يقرأ الفلسفة والعلم ، وتراه اذا غادر بيرجه ليمشي فإنما يختار
 الماشي المنعزلة بين الأحراش ويقصد الى الكنائس التي بنيت على أساس
 الفن القوطي الجليل ، تراه يلتفت الى غروب الشمس لا الى شروقها واذا
 أنصت الى تغريد الطير ، فإنما ينصت الى البلب وهو يغنى في جوف الليل ،
 وهكذا يصور لك الشاعر نفسه في حالته لكنه يختار لنفسه الجالة الثانية
 ويؤثرها على الأولى .

ونختم الحديث عن شعر المرحلة الأولى بكلمة عن قصيدة « لسداس »
 وهي المراثية الرائعة التي بكى بها الشاعر زميله في الدراسة « كنج » ،
 الذي ابتلعه اليم وهو يعبر البحر الى أيرلندة .

و « لسداس » قصيدة من الشعر الرقيق (٤٩) الذي يحاول فيه
 الشاعر أن يلبس أشخاصه أثواب الرعاة وأن ينطقهم بحدِيثهم وأن يجعل
 الجوز كله قواما بأريج الريف الساذج ، فهو يطلق على حديقته « كنج »
 اسما ريفيا هو « لسداس » وهو يشير الى زمانتهما أيام الطلب في الجامعة .
 كتب ملتون قصيدة لسداس سنة ١٦٣٧ ، وهو ما يزال في بيت أبيه
 الذي أوى اليه بعد أن غادر الجامعة ولم يكن بعد قد اشتغل بالحياة العملية ،
 بل كان يواصل الدراسة بالقراءة وفي العام نفسه ماتت أمه ، فلم يثبت
 أن ارتحل الى أوربا بموجب أقطارها وزار إيطاليا بصفا خاصة والتقى بأعلام

الأدب فيها . وهينالك كتب بعضي القصائد اللاتينية والإيطالية ثم أسرع بالعودة الى بلاده ، حين جاءت له الأنباء أن حبل الأمور قد اضطرب فيها وهنا تبدأ مرحلته الأدبية الثانية .

٢ - المرحلة الثانية ١٦٤٠ - ١٦٦٠ :

في هذه المرحلة أنتج مؤلفاته السياسية وأدبه النثرى وكان من أول ما كتبه بعد عودته الى لندن رسالة صغيرة « في التربية » نشرت سنة ١٦٤٤ ، وفيها يقترح أن تشمل تربية الناشئ ثقافة عريضة على أساسين : هما الآداب القديمة والمواد التي تنفع في الحياة العملية ، فيدرس الطالب الأدب والفلسفة والسياسة والقانون والطب وفن الحروب ، اذ لا يد أن يعنى في التربية بأجسام الناشئين وعقولهم ونفوسهم على السواء ثم هو يوصى الى جانب ذلك بالموسيقا التي تبعث البهجة في النفوس .

وكان قبل نشره رسالة التربية قد كتب يضع رسائل دينية يدافع فيها عن عقيدة « المتزمتين » وعقب عليها بمجموعة أخرى من الرسائل الصغيرة تدول حول الطلاق ووجوب تنظيمه ، وذلك على اثر فشله في زواجه فقد كان تزوج من « ماري باول » التي لم يطل بها العهد معه حتي ذهبت في زيارة الى أبويها وأيت ان تعود اليه .

لكن حياسته ملتون في هذه الرسائل الخاصة بالطلاق سرعان ما فترت ، حين استسلمت له زوجته بعد نفور وعصيان وانجبت له ثلاث بنات وعاشرته في جهنم ، حتي جاءت بها المنية وهي ما تزال شابة في عامها السادس والعشرين .

وننتقل الآن الى أشهر ما جرت به براعة ملتون نشرها ، وأعني رسالة عنوانها (أريوهاجتكا) ، فقد حدث في سنة ١٦٤٣ أن فرضت على النشر رقابة بحيث لا ينشر كتاب جديد الا اذا أجازته لجنة أقيمت لذلك فقايل ملتون هذا النظام بالمقهومة والتجدي ، ونشر أولي رسائله الخفية بالطلاق دون أن يستأذن في نشرها للمقريب وزاد في تهكمه بأن أهدى الرسالة الى البرلمان الذي فرض تلك الرقابة الأدبية ، ثم عقب على ذلك التجدي بنقد صريح وجهه للرقابة في هذه الرسالة التي تحدثك عنها والتي عنوانها « أريوهاجتكا » خطبة موجهة الى برلمان انجلترا دفاعا عن حرية الطباعة بغير رقابة .

ولنمضي الآن مبرعين فلا نقف عند سائر نثره السياسي الذي اخذ يخرج به رسالة بعد رسالة ، والذي أقيم البصر وهو في عامه الرابع والأربعين ، لنقول كلية قصيرة في مقطوعاته الشعرية ننتقل بعدها الى آيته الكبرى « الفردوسي المفقود » .

فقد صمت ملتون عن قول الشعر عشرين عاما امتدت منذ عودته من إيطاليا ، حتى عادت الملكية الى انجلترا يعد أن أبعثت عن البلاد حيناً كان يتولى الحكم فيه « كرمول » الذى كان شاعرنا من أنصاره ، صمت ملتون عن قول الشعر خلال الأعوام العشرين التى تفرغ خلالها الى النشر ؛ لأنه أداة أنسب للعراك السياسى الذى شمل البلاد ، صمت شاعرنا عن قرض الشعر الا « مقطوعات شعرية » قالها بهذه المناسبة أو تلك ، وبعض هذه المقطوعات ذاتى يعبر عن حالته الشخصية كالمقطوعة المشهورة التى قالها حين فقد البصر ، وبعض المقطوعات متصل بالأحداث السياسية التى شغلت أكبر جهده وانصرف اليها أكثر نبوغه .

ولما كان عام ١٦٥٨ - وهو العام الذى فقد فيه زوجته الثانية التى أحبها حبا شديدا - مات كرمول رئيس الجمهورية ، فذهبت بموته آمال أنصار الجمهورية ومن بينهم ملتون وما هو الا أن عاد الى البلاد شارل الثانى سنة ١٦٦٠ ، حتى آوى الشاعر الى مكان يختبئ فيه لعله ينجو من الخطر الذى كان لابد أن يحقق بأعداء الملكية وظل فى مخبئه حيناً وأحرقت بعض كتبه علنا ، وبهذا انتهى جهاده السياسى وانصرف بكل مجهوده الى آياته الخالدات .

٣ - المرحلة الثالثة (١٦٦٠ - ١٦٧٤) :

ها قد زالت من الشاعر شواغله السياسية بعودة الملكية الى انجلترا ، فانصرف الى تحقيق أمنية طالما تمنّاها ، وهى أن ينشئ فى الشعر آية خالدة لا يعرف لها بين ما أنتج الشعراء ضربا فقيم يكتب ؟ يختار « آرثر » بطلا لآيته الكبرى التى اعتزم ان ينهض بانشائها ؟ لقد جال بنفسه هذا الخاطر ثم لم يطل ، ولم يلبث أن اتجه بفكره نحو موضوع قصيدتيه الكبيرين (الفردوس المفقود) و « الفردوس المردود » ، أما الأولى فتقص ثورة الملائكة على الله ، ثم كيف تم خلق الانسان واغراؤه وسقوطه طريدا من الفردوس ، وأما الثانية فتصف كيف حاول الشيطان أن يغرى المسيح وهو فى البيداء المقفرة بشتى المغريات لكنه لم يوفق فى اغرائه وخرج المسيح ظافرا .

(الدرة الفريدة .. الفردوس المفقود)

ونريد الآن أن نقف وقفة طويلة عند « الفردوس المفقود » ؛ لأنها فى آداب العالم درة فريدة .

تقع « الفردوس » فى اثنى عشر جزءا ، يمكن تقسيمها الى ثلاث مجموعات فشورة الملائكة وكفاحهم ضد الاله يشغل الأجزاء : الأول والثانى

والثالث ، كما يشغل الشطر الاعظم من الجزئين الخامس والسادس .
وخلق الانسان وشفاعة المسيح له يرد ذكرهما فى الجزئين الأول والرابع ،
ثم يشغل جانباً من الخامس والسابع والثامن وأيقاع الانسان بالشیطان
ثم عصيان آدم وحواء وطردهما من الجنة هو موضوع الأجزاء الباقية من
التاسع الى الثانى عشر . وهناك خلاصة لهذه الملحة العظيمة .

يستهل الشاعر قصيدته بدعاء يوجهه الى ربة الشعر يستلهمها
الروحى :

ياربة الشعر أنشدینا :
كيف كان من الانسان أول العصيان ؟
ما تلکم الشجرة الحرام وما جناها ؟
فاياك أستعين على نشيدى العصيب
الذى أعتزم ألا يلوى فى تحوامه
حتى يحلق صاعداً فوق سامق « اونيا »
ينشد غاية لم يحاولها قبل نثر ولا قصيد

ثم يتجه الشاعر الى المسيح :

وأنت ياذا الروح اليك أنحو
يا من يؤثر على جلايد المعابد طهر القلب والتقوى .
فأنتى العلم انك أنت العليم
قد شهدت الوجود منذ فاتحة الوجود .

أجل ياذا الروح فأنتنى ، والفع وطىء دعائى ،
على بهذا المقال الجليل أبلغ شاوا
فأكون للحكمة السرمدية ترجمانا
ولرحمة الله بالانسان برهانا
ألا حدثینا
عن أبويننا الأولین : ماذا دعاهما ...
أن يخرجنا على « البارى » فيهويا وأن يعصيا مشيئة الله
لمحظور واحد ؟
انه « الأرقم » الرجيم ثارت غيلته
حقداً وغلا ، فمكر بأم البشر

فقد دعاه الأمل الطامع فى العرش والملكوت
أن يثير فى الجنة حرباً وقودها الغرور والفجور
فخاب الرجاء اذ طرح به الله ذو الجبروت
فهوى من السماء يتقلب لهيباً ...
وتردى فى هاوية ما لها من قرار بها يأوى
مغلولا بصم السلاسل يصطلى النار جزاء ...
وفى قرار مهواه تسع فضاوات •
مما يزرع به الأناسى خطو الليل والنهار
تردى الأثيم هزيلا بصحبة شيعته
يتقلب فى حماة الجحيم ...

ورأى ما حوله موحشا قفرا يبابا
ورآه فى جب مخيف التهببت جوانبه التهابا
كانه أتون سحيق مستعر ناره ولا تبعث النور

فهو ما ينفك يصلى عذابا مقيما وطوفانا من حميم
تغذو لظاه شواظ تذكو أبدا ولا تخبو
فذلك مستقر العصاة كما أراد عدل الاله

وهنالك سرعان ما شهد الأثيم رفاق هويه
... .. ورأى الى جواره ... « ابليس »
فاتجه اليه كبير أعداء الله
وهو من سمى فى السماء منذ ذلك الحين « شيطانا »
وألقى عبارة جريئة دوت فى ذلك السكون الرهيب فقال.
« أفأنت هو ؟ »
لئن كنت من وشجنى به يوما
تبادل العهد واجتماع رأى والكلمة واتحاد الأمل

فها هى ذى أواصر الشقاء توشج اليوم بيننا فتوحه هلكنا
أرأيت الى أى هاوية أرينا ومن أى الذرى هويننا ؟
الا أن الله فى غضبه ساق الدليل على رجحان قوته ...
ولكننى على ذاك لست بنادم وان صب علينا « الظافر » القادر

ما استطاع فى صورته من صنوف العذاب
فعزى المصم لن يحول وان حال منى رونق الالهـاب

وماذا اذا فاتنا النصر فى حومة الوغى ؟
فنحن بذاك لا نفقد كل شىء
وهل يكون هزيمـا من له هذا العزم الحديد
والثأر السديد والمقت الذى لا يزول ؟
ومن له هذا الجنان الذى لا يلين ولا يحول ؟
فما كان أخسها ضعة
لو أنى جثوت مسترحما وركعت ضارعا ،

فلنشرها على عدونا الألد - بالقتل أو بالختل - حربا عوانا

فلم يلبث رفيقه الجرىء أن أجاب :
« مولاي ! وأنت زعيم العديد من العتاة متوجين •
قدمت الى الوغى تحت لوائك « السيروفيم » مدججين

يا ويح نفسى ان ترى جليا هذا الخطيب الرهيب
الذى طوحنا فأشجـانا وهزمنـا فأردانا
وأضاع منا الجنة وهوينـا به الى هذا الحضيض

لم لا يكون الله قد أبقى على نفوسنا وقوانا
فلم ينتقصها ليشـتد أذانـا ونضطلع بمر العذاب
لكى يرضى فينا غيظه الناقم
أو ليأمرنا بما شاء من فادح الأعمال فنستطيع الأداء ؟
فقد أمسينا له - بحق النصر - عبيدا أرقاء
ان شاء أصلانا النار فى قلب الجحيم
وان شاء سخرنا فى اللج البهيم
فان أحسسنا بالقوة موفورة فأين فى ذلك الغناء ؟
وهل أجد علينا خلود البقاء الا دوام الشقاء ؟

وأخيرا احتشد الملائكة الثائرون وتوسطهم الشيطان وخطب فيهم بعزمه على مقاتلة الله تعالى ، فاجتمعوا يتداولون الرأي فمنهم من يؤيد فكرة القتال ومنهم من يفندها وأخيرا نهض ابليس - وهو الذى يتلو الشيطان فى رفعه المقام - واقترح رأيا كان قد سبقه اليه الشيطان وهو أن يحاربوا الله فى مخلوقه الجديد وهو الانسان وصادف الاقتراح قبولا لكن نشأت مشكله وهى : منذا الذى ينهض بعبء البحث عن العالم الجديد الذى فيه الانسان ؟ وعندئذ تطوع الشيطان نفسه أن يأخذ على نفسه هذه المهمة وانفض اجتماع الملائكة الثائرين وانصرف كل الى سبيله فهذا الى رياضة وذاك الى قتال وثالث الى جدال ، وأما الشيطان فقد شق بجناحيه الطريق الى أبواب الجحيم التسعة تحرسه « الخطيئة » وابنها الشائه وهو « الموت » وفتحت « الخطيئة » أبواب الجحيم للشيطان فخرج منها طائرا .



هنا يتوجه الشاعر بالقول الى « الضياء » ويرثى العماء ؛ ليتخذ من ذلك مقدمة ينتقل منها الى صورة يصور فيها السماء ويصور حديثا يدور بين « الأب » (الله) و « ابنه » (المسيح) :

عليك سلام الله أيها الضياء الأقدس يا أول ما أنجبت السماء !
أنت الذى تفجر من ذات ساطعة فيضا ساطعا ،
ومن يدرى أى نبع سقاك ؟ فقد كنت - يا ضوء -
قبل أن تكون الشمس وقبل أن ترفع السماء ثم جاء أمر الله
فكسوت يا ضوء - كأنتك الثوب -

عالما نهض من الماء العميق ،
لكنك لم تعد الى عيني اللتين تدوران عبثا فى المحاجر
تبغيان منك شعاعا نافذا لكن ليلهما بغير فجر !
كلما حال الحول عادت الفصول والنهار
ليس الى يعود كلا ولا حلو البوادر التى تنبئ باقتراب المساء
والصباح

ولا يعود الى رونق الربيع المزدهر ولا ورد الصيف
ولا قطعان الأغنام والماشية ولا طلعة الانسان الالهية
ففى مكان ذلك كله أرى قتاما والظلام السرمدى
يحيط بى فيباعد بينى وبين حياة الناس البهيجة

ويرى الله الشيطان يدنو من العالم فيتنبأ « لابنه » بسقوط الانسان
ثم يسأله : أين الحب الذى يرضى العدالة الالهية ويخلص الانسان من
زلته ؟ فيجيب الابن :

احشرنى فى زمرة الانسان فى سبيل الانسان .
انزع نفسى عن صدرك وسأرجى - مختاراً -
هذا المجد الذى يتلو مجدك وفى سبيل الانسان ساموت
راضياً فدع « الموت » ينقض على يغضيبته
فلن أظل فى هزيمتى أمداً طويلاً .

وبينما الملائكة يرتلون ويسبحون اقترب الشيطان من العالم وأبصر
بالشمس والأرض والقمر فدنا من الشمس ، حيث التقى بأوريل وخطابه
تأثلاً :

.... يا أسطع ملائكة السيرافيم
نبثنى : أين من هذه الأفلاك المشرقة
قد اتخذ الانسان لنفسه مقاماً دائماً ؟

فأجابه أوريل :

تلك الأرض مقر الانسان ومقامه وذلك الضوء
نهاره ولولاه لطمسه حالك الليل
وهذا المكان الذى أشير اليه هو الفردوس
هو موطن آدم وتلك الظلال السامقة مسكنه

سمع الشيطان جواب أوريل فانحنى له اجلالاً وانصرف ، ويمم شطر
الأرض يملؤه النجاح المأمول ، فلما دنا الشيطان من الفردوس استيقظ
ضميره وارتاع لهول الفعلة الشنعاء التى يقبل على اقترافها فصاح :

يا لشقوتى ! أين أنفت من نفسى ،
نقمة ليست تحدد ويأساً لا ينتهى !
فأينما حللت كان جحيماً لأنى فى نفسى جحيم ،

ولما اقترب من الفردوس أثرت فيه روعة المكان وجماله ، كما يحدث
لمن يجتازون بسفنهم رأس الرجاء ويتوغلون فى المحيط فتهب عليهم الرياح
من الشمال الشرقى تفوح بعطر التوابل الذى تحمله ، اذ تمر على جزيرة
العرب المباركة فيتلكأون ويتراخون فى السير ، اذ تأخذهم نشوة الأريج
الطائر مع الريح فهكذا أنعش أريج الفردوس فى الشيطان الذى أخذ يقلب
النظر فى صنوف الخلائق ، التى لم يكن له بها عهد وأخيراً وقعت عينه على
الانسان :

اثنان هما أنبل الخلائق صورة مستقيمان مشوقان ،
.... كأنهما على الجميع سيدهان ،

وعليهما جلال اذ في طلعتهما الالهيتين
أشرقت صورة الخالق المجيد . . .
أما الرجل ففيه التأميل وشدة البأس
وأما هي ففيها الطراوة والرشاقة الحلوة الجذابة
. . . . هكذا مضى الزوجان يدا في يد
أجمل ما يكون الزوجان منذ عرف الحب لقاء الزوجين ،
فآدم خير الرجال منذ نسل الأبناء
وحواء بين بناتها أجمل النساء

فلما رأى الشيطان آدم وحواء في مثل ذاك الجلال والجمال يسيران ،
أخذته الدهشة للمرة الثانية ، وأخذ ينلون في صورة مختلفة من صنوف
الحيوان ، ودنا منهما لينصت الى حديثهما فعرف من آدم شيئاً واحداً حرم
عليهما في الجنة وهو أن يأكلا من شجرة المعرفة ، وسمع حواء وهي تقول
لزوجها انها شهدت صورتها معكوسة في الماء فظنت أنها أجمل مخلوقات
الله بل أجمل من آدم .

. . . . حتى أمسكت يدي بيدك الرقيقة
فأذعنت وعرفت منذ ذلك الحين
كيف تعلو الرجولة برشاقتها وحكمتها على جمال النساء

وأخذ الشيطان يجوس خلال الفردوس وبيننا هو كذلك اذا بأوريل
يهبط على شعاع من أشعة الشمس الغاربة لينذر جبريل - وهو على رأس
الملائكة الحارسين - بأن ملكا يثير الريبة بنظراته قد تسلل الى الأرض
فوعده جبريل أن يكشف أمره قبل طلوع الفجر .

وأقبل المساء الساكن وانتشر الشفق في لون الرماد
فلف كل الكائنات بثوبه الهادي
وساد الصمت وأوى الحيوان والطير
الى معشوشب المخادع فاستكن الطير في أعشاشه
وراح في نعاس الا البلبل اليقظان
طفق يغرد طوال الليل أناشيده الغزل
وأخذ آدم وحواء يتحدثان قبل أن يأويا الى مخدعهما فقالت حواء :

حلوة أنفاس الصباح هذا الاصباح ما أحلاه
مع البواكير فائن الطير وما أجمل الشمس !
أول ما نشرت - فوق هذه الأرض الحبيبة -
أشعتها الشرقية على العشب والشجر والثمر والزهر

وهي تتلأأ بقطرات الندى ما أمتع عطر الأرض الخصيبة
بعد الرذاذ الرخى وما أحلى قدوم
المساء الجميل ثم ما أجمل الساكن
بطيره هذا الوقور وهذا القمر الجميل
لكن أنفاس الصبح حين يصبح
مفتونا بسحر بواكير الطير ولا الشمس حين تشرق
على هذه الأرض الحبيبة ولا العشب ولا النمر ولا الزهر
وهي تتلأأ بالندى ولا الشذى يعد الرذاذ
ولا المساء الجميل ولا الليل الساكن
بطيره هذا الوقور ولا السير فى ضياء القمر
أو فى ضوء النجوم المتلألئ حلو بغيرك
ولكن أين تضىء هذه الأفلاك طيلة الليل ؟ ولمن
هذا المنظر الفاتن حين يأخذ الكرى بمقاعد الأجفان ؟

فيجيبها آدم قائلا :

لا بد لها أن تقطع أفلاكها حول الأرض
وهي اذا لم تشهدها الأبصار فى جوف الليل
فلا تضىء عبثا ولا تظنى أنه بغير الأناسي
يعوز السماء رادوها وينقص الله حامدوه
فألوف الملائكة تقطع الأرض سيرا
فى خفاء حين نستيقظ وحين يأخذنا النعاس
وكل هؤلاء يرون آيات الله ويحمدونه حمدا لا ينقطع
ان أصبح الصباح أو أمسى مساء

ومضى آدم وحواء الى حيث يقضيان الليل فأرسل جبريل أعوانه ؛
ليتولوا الحراسة وأمر « أوريل » و « زيفزن » ان يبحثا فى أرجاء الفردوس
عن الشيطان الهارب ، فوجداه جالسا على مقربة من حواء يلون لها أحلامها
بما يريد فمد « أوريل » رمحه ومسه به مسا رفيقا ففزع الشيطان وارتد
الى صورته وسبق الى جبريل الذى أخذ يجادله وكاد يقاتله ، لولا أن تذكر
الشيطان أنه لا يستطيع النصر فى قتال مكشوف ، فلاذ بالفرار وتفرقت
مع ظلال الليل أحلامها المخيفة ، فسرى عنها كربها ومضيا الى مكان من
الأرض الفضاء وأخذا يرتلان ترنيمة الحمد لله .

عندئذ أرسل الله روفائيل من السماء ، لينذر آدم وحواء بالخطر الداهم
فأنبأهما نبأ عصيان الشيطان وسقوطه من السماء ، وكيف أعد الشيطان
عدته للثورة والقتال وأمر جبريل وميكائيل أن يقودا جند السماء فى وجه

هذا الثائر ونشب بين الفريقين قتال دام سجلا وفى اليوم الثالث أرسل الله المسيح فى عربة يُقف القتال :

وحل بينهم يحمل فى يمينه
عشرة آلاف من قواصف الرعد يرمى بها
الى أمام فنزلت فى نفوسهم منزل الطاعون
وأخذتهم الدهشة فوقفوا لا يقاومون
وطارت عنهم بسالتهم وتهاوى كليل سلاحهم
وفزعوا جازعين لهذا المنظر المخيف
فقدفوا بأنفسهم رؤوسا على أعقاب
من حافة السماء هويا ، وغضبة الله
تشتعل فى اثرهم وهم يهوون فى هاوية ما لها من قرار

وأندر روفائيل آدم بمثل هذا القضاء يصيب الانسان لو اقترب
جريرة العصيان . ولها كان روفائيل فى الفردوس ، لجأ الشيطان الى
التخفى فاخفى سبع ليال ، كان خلالها يتشكل فى هيئة الضباب فلا تراه
الأبصار ودخل فى جوف الحية لأنها أنسب أداة للخداع .

وأقبل الصباح وهم آدم وحواء أن يعملوا فاقترحت حواء أن يبعد كل
منهما عن الآخر أثناء قيامهما بالعمل ؛ لأنهما اذ يتقربان يتبادلان النظرات
والبسمات والأحاديث ، فيدافع آدم عن وجوب « هذا اللقاء الحلو بين
النظرات والبسمات لأنهما ما خلقا للعمل المضنى انما أريد لهما أن يعملوا
عملا هينا لذيذا .

لكن حواء طمأنته بأنها لن تقع فريسة لخداع العدو المتربص ان
كان ثمة عدو متربص ، وأجابها آدم بأنه يخشى عليها الاغراء وأنهما لو سارا
معا كانا أكثر حذرا وحيطة ، فأبت حواء أن تدعن ومضت وحدها وما هى
الا أن صادفها الشيطان وحيدة فوقف أمامها ، وقد تقمص الحية وأيدى لها
من الاعجاب ما يبيديه العابد نحو معبوده وأخذ يخاطبها بلسان الشر :
« يا أميرة هذا العالم الجميل يا حواء الباهرة » فسألت حواء : كيف أمكن
للوحش أن ينطق بلسان الانسان ؟ فأجاب بأنها قدرة استمدتها حين أكل
ثمرة شجرة معينة ، فقد بثت فيه تلك الثمرة عقلا مفكرا وحملته على عبادة
هواء ؛ لأنها « مليكة على الخلق » فطلبت اليه حواء أن يدلها على مكان تلك
الشجرة ذات الثمر العجيب ؛ فأسرع بها الى « الشجرة المحرمة » ولما
ساورتها الوسوس والمخاوف قال :

يا مليكة هذا الكون لا تلقى بالا
الى ذاك الوعيد بالموت لن تموتى

وكنف تموتين ؟ أبا لثمرة تموتين ؟ انها تهبك الطريق
الى العرفان ؟ أيقنتك صاحب الوعيد ؟ انظري الى
أنا الذى أمسك بالثمرة وذاقها ؟ هأنذا أحيا
بل علوت بحياتى عما أراد لى « القدر »
لأنى لم أرض بما قسم لى فغامرت طامحا
أيفلق دون الانسان ما انفتح للحيوان ؟
أم هل يغضب الله حقدا
على هذا العدوان الجميل ؟

يستحيل على الله أن يصيبك بالأذى ان كان عادلا
فيأيتها الآلهة البشرية أقدمى كلى الثمرة ولا تحجمى !
ووقعت كلمات الشيطان من حواء موقع القبول فأخذت تقول :
هذه الثمرة الجميلة كتب عليها أن تموت ؟
ان الموت من هذه الحية ؟ انها أكلتها ولا تزال حية
وباتت ذات علم تتحدث وتفكر وتدرك
وكانت بغير عقل حتى أكلت ألنا وحدنا
خلق الموت أم حرم علينا
هذا الغذاء العقلى حلال للحيوان ؟
ها هنا شفاء الجميع هذه الفاكهة المقدسة
جميلة فى مرأى العين وتستثير الذوق
فماذا يمنعنى أن أدنو لأطعم جسمى وعقلي معا ؟
... قالت هذا وامتدت الى الثمرة يدها الرعناء

واقتنطفتها ثم أكلت
فإن تكونى قد مللت الافراط فى الحديث
ففى وسعى أن أغيب عنك برهة قصيرة
والاعتزال القصير يدعو الى حلو اللقاء
لكن شكاً يساورنى ، فانى لأخشى
أن يلحق بك الضرر

وتاهت حواء بنفسها عجباً أول الأمر ثم أخذت تتساءل ماذا عسى
أن يكون وقع ذلك النبأ على آدم ؟ وقالت لنفسها لتخفف من ألمها :

ربما كنت الآن فى مكان خفى ان السماء عالية
عالية ! انها قصية لا ترى على هذا البعد فى وضوح
كل شئ على الأرض وربما كانت الشواغل
قد صرفت عن رقابتنا
« حرمننا » العظيم

ولكن أية صورة أبدو لآدم ؟ أنبئه
بما اعتراني من تغير ؟
ماذا لو كان الله قد رآني
فجاءني الموت تباعا ؟ اذن فمصرى الى فناء
ويزوج آدم من حواء غيرى
ويحيا معها فى نعيم أما أموت !
ويحى ! لقد حزمت أمرى اذن لقد اعتزمت
أن يقاسمنى نعيمى وشقوتى
انى أحبه حبا يجعلنى أحتمل الموت فى صحبته
وبغيره لا أطيق الحياة
.... وآدم عندئذ
ينتظر عودتها فى شوق وضفر لها
اكليلا من أحسن الزهر ليزين جدائلها
لكن جاءت حواء وعلم منها عصيانها فوقف واجما وسقط من يده
الأكليل الذى ضفره لحواء ثم التفت الى حواء وأخذ يسرى عنها :

قد لا تموتين
فما أحسب أن الله وهو الخالق الحكيم
- رغم وعيده - سيعمل جادا على فنائنا
ونحن زهرة خلقه
وعلى أية حال فقد وصلت مصيرك بمصرى
واعترمت أن أقامى ما تقاسين من قضاء
فلو دهمك الموت كان الموت لى كالحياة

وناولته حواء الفاكهة المغرية الجميلة فلم يحجم عن أكلها ، مع أنه
يعلم وخيم العواقب ولم يكن مخدوعا كما كانت حواء لكن كيف له أن
يقوم سحر المرأة ؟ وسرعان ما أحس كلاهما الندم على فعلته واختفيا فى
الغابة وتدثرا بأوراق الشجر وأخذا يبكيان ويوجه أحدهما اللوم للآخر
فصاح آدم :

هلا أصغيت لكلماتى ولبشت
معى - كما رجوتك - حين تمكنت
منك تلك الرغبة العجيبة فى التحوال هذا الصباح المنكود !
ثقلت حواء :

ولو بقيت أنت على رأيك ثابتا
لما زلت ولا زلت معى

وعاد ملائكة الحراسة الى السماء فقال الخطي ليبلغوا فشلهم ، تعلموا
من الله أن القضاء محتوم وأرسل « ابنة » الى الأرض ليحاكم الزوجين ولينزل
يهما العقاب ، لعنتين هما : العمل والموت ، ومن ناحية أخرى ، اتخذ الشيطان
« الخطيئة » و « الموت » معينين له على الأرض .

وتاب آدم وحواء فاستجاب لهما الله وأرسل اليهما ميكائيل ؛ ليعلم
أن الموت لن يقع عليهما حتى يكملتا التوبة ، اما الفردوس فلن يعود لهما مقرا
فأخذت حواء تنظر الى الفردوس بعين باكية واستسلم آدم لعبراته .

وآن أوان الخروج فهبط آدم وحواء الى الأرض وأخذا يضربان في
أرجائهما يدا في يد يسيران بخطو وثيد

مبحث في العقل الإنساني
جوت لول

١٦٩٠ م

حياة لوك وأهميته فى تاريخ الفكر الإنسانى

حياة الفيلسوف

ولد جون لوك فى رنجتون بمقاطعة سومرست فى ٢٩ أغسطس سنة ١٦٣٢ ، بانجلترا أثناء حكم الملك شارل الأول ، وكان أبوه محاميا من جماعة البيوريتان (المتطهرين) . اشترك فى صفوف البرلمان حين اندلعت الحرب الأهلية (٥٠) ولم يكن الابن الصغير جون لوك يتجاوز العاشرة من عمره - فكانت هذه البيئة المكافحة التى نشأ فيها لوك ، من أكبر العوامل التى أدت الى تفتح ذهنه على بعض الأفكار السياسية السائدة فى ذلك الوقت ، وتوجيه نظره الى الاشتغال بالسياسة فيما بعد بحيث جعلت منه بعد ذلك فيلسوف الحرية لا فى انجلترا وحدها بل فى أوريا كذلك .

وقضى لوك فترة طفولته فى سومرست حتى بلغ الرابعة عشرة - ثم أرسل الى مدرسة وستمنستر فى سنة ١٦٤٦ - واستمر بها حتى التحق بجامعة أكسفورد فى سنة ١٦٥٢ .

ومما هو جدير بالذكر أن لوك لم يتأثر كثيرا بالمنهاج التى كان يدرسها فى وستمنستر ، والتى كانت تتلخص فى دراسة القواعد والترجمة المتعلقة باللغتين اليونانية واللاتينية ، كما أنه لم يحب ذلك النظام المقاسى الذى كان يسود المدارس الانجليزية فى ذلك الوقت وراح ينتقده ويحاول أن يضع أسسا جديدة لتربية تقوم على شىء من الحرية والمرونة . وقد وصف لوك تلك الطريقة القديمة ومقترحاته لتربية أخرى جديدة فى كتابه (أفكار عن التربية) عام ١٦٩٣ .

كما خاب ظنه كذلك حين التحق بجامعة أكسفورد لدراسة الفلسفة ، اذ وجدها خليطا من فلسفة القرون الوسطى والفلسفة الأرسطية - ممتزجة ببعض العبارات الغامضة والمشكلات المبهمة - ومع ذلك ، فقد استمر فى دراسته للفلسفة ، ولم يكن مرجع اهتمامه بها الى دراسته الأكاديمية فى أكسفورد - انما الى قراءاته الشخصية وخاصة لديكارت - الذى وجد فى كتاباته الواضحة وأفكاره السهلة الدقيقة نوعا من الثورة على تلك الفلسفة

المدرسية القديمة ، التي لم تكن لتشبع العقل أو ترضيه ، والتي جعلته يوقن أن الفلسفة يمكن أن تكون شيئا أكثر من مجرد التحدث بالفاظ ضخمة براءة أو عبارات صعبة لا يمكن فهمها .

واستمر في دراسته الفلسفية في أكسفورد . مع قراءاته الخاصة مدة أربع سنوات ، حصل بعدها على درجة البكالوريوس عام ١٦٥٦ ، ثم على درجة الماجستير في الفلسفة بعدها بعامين ١٦٥٨ ثم عين عام ١٦٦٠ محاضرا في الفلسفة اليونانية وفلسفة الأخلاق في مدرسة الكنيسة بأكسفورد ، مع استمراره في متابعة دراسته للمنطق الأرسطي وللميتافيزيقا ، متزودا بدراسة التاريخ والفلك والطبيعة وبعض اللغات .

وفي تلك الأثناء اجتذبت العلوم الطبيعية انتباهه واهتمامه ويبدو ذلك الاهتمام من صداقته لأكبر علماء عصره مثل اسحق نيوتن وبويل . كما بذل لوك مجهودا كبيرا في دراسة الطب واستطاع أن يحصل على درجة علمية من أكسفورد عام ١٦٧٥ ، تؤهله لممارسة الطب عمليا وبدأ بممارسته فعلا من حين لآخر - إلا أنه لم يشتغل به مهنة أساسية ولا بطريقة منتظمة أو دائمة .

ومما يروى عنه أنه أنقذ حياة صديقه لورد شافتسبري بواسطة عملية جراحية أجراها له . وكان هدفه من دراسة الطب هو الرغبة في تطبيق الطريقة التي كان يستخدمها كثير من العلماء أمثال جاليليو ونيوتن وبويل في العلوم الطبيعية على الأمراض التي تصيب الإنسان ، إلا أن لوك استطاع أن يتبين اتجاهه الحقيقي الذي لم يكن الدين ولا الطب ولا السياسة بل الفلسفة .

هذا عن حياة لوك الدراسية والعلمية ، أما عن حياته العملية فكانت خصبة فيها كثير من النشاط والتغيير - حياة ديناميكية فعالة لم يكتف فيها بتعلم الفلسفة ولا بدراسة الطب ومزاولته من حين لآخر ، بل كانت له في الميادين السياسية والاقتصادية والتربوية جهود واضحة تبلورت في شكل مؤلفات قيمة تشرح رأيه وتعتبر عن وجهة نظره الإصلاحية ، فيما يتعلق بمشكلاتها .

ويرجع سبب اهتمام لوك بالسياسة والتنظيم الاجتماعي الى ظروف حياته التي نشأ فيها .

ثم كانت الفرصة التي أتاحت له يعد ذلك للاشتغال بالسياسة عمليا حين أرسل سكرتيرا لبعثة دبلوماسية ، تحت رئاسة سير والتر فيم عام ١٦٦٥ الى حاكم براندنبرج يعرضون عليه التحالف معهم أو الوقوف على الحياد في حرب هولندا ، فابتدأ وعيه يتفتح على أفكار جديدة لم تكن له بها خبرة من قبل .

الا ان التأثير المباشر الذى اثر فى لوك وجعله يشعر بالحاجة الى تكوين أفكار واضحة واتجاهات متعددة ومفاهيم أساسية لتنظيم اجتماعى وسياسى جديد يقوم على الحرية - كان يرجع الى صحبته وعمله مع لورد أشلى - الذى عرف بعد ذلك باسم لورد شافتسبرى ، والذى كانت له مساهمة كبيرة فى مبادئ السياسة والأخلاق - وكان يعتبر من أكثر الأشخاص تأثيرا فى الحياة السياسية فى انجلترا ، أثناء حكم شارل الثانى ، وذلك لكراهيته العميقة للاستبداد بكل أنواعه سياسيا كان أم فكريا أم دينيا ، وقد انتقلت كراهيته تلك بدورها الى صديقه لوك الذى أصبح بمثابة المدافع عن الحريات فى المجتمع الانجليزى .

الا أن الدفاع عن الحرية لم يكن أمرا هينا فى ذلك العصر ، اذ لم تكن مناصرة الحرية ، اذ ذاك ، تفسر الا بمعنى الاباحية فى السياسة والدين وكان حتما على أشياعها أن يلاقوا اثنين كلاهما مر : فاما النفى والتشريد ، واما القتل ، ولكن لوك استطاع أن يظل فى انجلترا زمنا طويلا رغم مبادئه الحرة بفضل حماية ومساعدة صديقه لورد شافتسبرى .

ثم سافر لوك الى فرنسا عام ١٦٧٥ حين بدأت صحته تسوء وظل يتردد بين مونبلييه وباريس وبقية أجزاء فرنسا مدة أربع سنوات ، قابل خلالها كثيرا من الأصدقاء والفلاسفة مثل مالبرانش وبيرونيه ، أحده تلامذة الفيلسوف الفرنسى جسندى وتوماس هيربرن الذى أصبح فيما بعد ايرل أوف ممبروك والذى أهدى اليه كتابه « مقالة فى العقل البشرى » .

ثم رجع الى انجلترا وظل يمارس نشاطه الفكرى والسياسى ، بمصاحبة صديقه لورد شافتسبرى الذى قبض عليه وحوكم بتهمة الخيانة العظمى ففر هاربا الى هولندا حيث مات هناك .

فى تلك الأثناء أحس لوك بأن موقفه فى انجلترا أصبح مهددا ؛ لأن الشخص الذى كان يعتمد على مساعدته وحمايته اتهم بالخيانة ومات - فأثر أن يتبع نفس الطريق الذى سار فيه صديقه من قبل وهرب الى هولندا عام ١٦٨٣ ، التى كان يسودها فى ذلك الوقت نوع من التسامح والحرية بالنسبة لبقية أجزاء أوروبا .

الا أن هذه الحرب لم تحقق له الهدوء والاستقرار الذى كان ينشده ، خاصة بعد ان وضعت الحكومة الانجليزية اسمه فى القائمة السوداء وطلبت تسليمه أو طرده - فاضطر الى التستر والتخفى تحت اسم مستعار هو دكتور فان درلندن .

ولم يستمر هذا التخفى طويلا ؛ لأن أصدقاءه فى انجلترا بذلوا أقصى جهدهم لمساعدته وطلبوا عفو الملك جيمس الثانى عنه ، الذى وافق فعلا

— الا انه رفض هذا العفو وأرسل الى صديقه ايرل أوف بمبروك ، مينا له أسباب ذلك الرفض ، قائلا ان العفو لا يصدر الا عن جريمة بينما هو لم يرتكب جريمة — لأن الدفاع عن الحرية لا يقتبر كذلك ، وفضل البقاء في هولندا ، حتي يتمكن كذلك من مواصلة كتاباته التي لم يكن قد ظهر منها شيء له أهمية كبيرة حتى ذلك الوقت ، ١٦٨٦ ، الذي كان قد بلغ فيه الرابعة والخمسين من عمره .

وفي تلك الأثناء ظهرت بوادر الثورة ضد الملك جيمس الثاني آخر ملوك أسرة استيوارت الاستبدادية الذي كان مكروها من الشعب ، لاعلانه مذهبه الكاثوليكي صراحة ولتمسكه بنظرية حق الملوك المقدس في الحكم .

فبدأ لوك نشاطه وانتقل الى روتردام حيث كان يقيم وليم أورانج — الذي أبحر عام ١٦٨٨ الى انجلترا واعتلى هو وزوجته العرش الذي تركه جيمس الثاني وهرب الى فرنسا . ونجحت الثورة الانجليزية وتحقق حلم جون لوك بزوال الطغيان وأصبح الطريق أمامه مهيدا للعودة الى الوطن ، فرجع اليه وهو آسف لفراقه هولندا وأصدقائه فيها .

وبفوز الأحرار في انجلترا بالنصر والغلبة ، وباعتلاء وليم أورانج الحكم الذي عرف بعد ذلك باسم وليم الثالث — أصبح للوك مركز مرموق في انجلترا ، باعتباره فيلسوف الثورة والأب الروحي لها والمبشر بمبادئها ، وقد عرض عليه الملك وليم ان يكون سفيرا لانجلترا لدى حاكم براندنبرج أو في بلاط فيينا . ولكنه اعتذر عن عدم قبوله ذلك المنصب لسوء حالته الصحية وآثر قبول منصب آخر هو مستشار التجارة والمستعمرات في انجلترا حتى عام ١٦٩١ ، حين اعتزل الخدمة وأوى الى منزل أصدقائه أسرة ماشام (٥١) .

ثم عاد فقبل مرة أخرى عام ١٦٩٦ نفس المنصب السابق لمدة أربع سنوات ، اضطر بعدها حين ساءت صحته الى الاعتكاف في الريف الهادئ ، في صحبة آل ماشام حتى توفي في ٢٨ أكتوبر عام ١٧٠٤ .

كانت هذه حياة لوك الفيلسوف السياسي الثائر ، أما عن لوك الانسان فكان شخصا مخلصا لمبادئه و متمسكا بها مدافعا عنها عاملا على تنفيذها في شيء من التصميم الواعي وفي شيء من الحزم والتعقل ، متمسكا بفهم خلقية عالية ومفاهيم انسانية واسعة على درجة كبيرة من الذكاء الذي ساعده على تفهم مجتمعه وألوان الاستبداد والضغط الموجودة فيه وعلى معرفة الاتجاهات النظرية الجديدة في المجتمع ، وبلورة هذه الاتجاهات في مؤلفاته المتعددة وعلى وضع مقترحات سريعة فعالة ؛ لمعالجة تلك الأوضاع ومحاولة تغييرها بشيء من السهولة والمرونة .

وكان لوك مشغولاً بالقراءة لدرجة أن البعض يميل إلى الاعتقاد بأنه كان من أكثر رجال عصره ثقافة وعلمًا ، إلا أنه كان مع ذلك متواضعًا لا يحب الظهور - يكره تمامًا من يتشدد بالفلسفة بدون فهم أو من يجد لذة في انتقاء المناهج الغريبة أو الغامضة فيها ، بغية اجتذاب انتباه الناس .

كما كانت للوك شخصية قوية صهرتها خبراته وتجاربه المتعددة ، بحيث أثرت فيمن حوله من الأفراد والأصدقاء حتى لقد شهد له جميع معاصريه بالاخلاص للحق والتفاني في سبيل الحرية ، كما عرف بالاعتدال والحكمة .

وليس أدل على حبه للحق واخلاصه له من رسائله التي كان يرسلها إلى أصدقائه . فذكر مثلاً في خطاب له إلى مولينو أن ما جعل من كتاباته ومؤلفاته شيئاً ذا قيمة ، هو أنه لم يكتب لأى غرض آخر سوى الحق ، كما ذكر في خطاب له إلى كولينز أن الشيء الوحيد الذى يمكنه أن يفخر به هو أنه يحب الحق بكل اخلاص ويبحث عنه دائماً ، سواء أكان ذلك يسر البعض أم لا يسرهم .

إلا أن هذا لا يدل على أنه كان بعيداً عن الناس غير مهتم بهم أو مبالٍ بمشاعرهم ، لأنه كان على العكس يحب الناس ، إلا أن حبه للحق كان أكثر - ويرجع ذلك إلى أنه بطبيعته متقد العاطفة ولكن بلا انطلاق ؛ لأنه يعلم - كما يروى بيير كوست - كيف يسيطر على احساساته ويضبط عواطفه .

وتتجلى هذه الاحساسات مع أصدقائه من الأطفال والبالغين على حد سواء فالأطفال كانوا يعتبرونه بمثابة الوالد الثالث لهم (أى بعد الوالدين) ، أما أصدقاؤه الكبار فكانوا يعتزون بصداقته .

وأكثر ما يظهر تقدير لوك لعاطفة الصداقة أن أغلب مؤلفاته كانت إما بوحى من مناقشاته مع الأصدقاء ، أو مهداة إليهم . فكتابه (بحث فى العقل الانسانى) كان نتيجة لمناقشاته لبعض الزملاء فى إحدى الأمسيات وخطابه عن التسامح كان مرسلاً إلى صديقه ليمبورخ - وكتابه « أفكار عن التربية » كان فى حقيقته خطاباً مرسلاً إلى صديقه كلارك - وكما يروى البعض أن نقده للكتاب المقدس كان نتيجة لمناقشاته المتعددة مع السيدة ماشام .

وكان يغلب عليه الحرص والتسامح والصبر والهدوء - يعتقد إلى حد كبير يصل إلى درجة الايمان بالعقل الانسانى ويكره كراهية متأصلة كل استبداد فى أية صورة من صورة - متشيعاً مناصراً للحرية فى كل ميادينها وبكل أشكالها .

أهميته في حركة التنوير :

إذا كان مؤرخو الفلسفة يعتبرون كتاب (مبحث في العقل الانساني) للملوك بمثابة أول محاولة منظمة لفهم المعرفة البشرية وتحليلها للفكر الانساني وعملياته وطبيعته - فلنا الحق كذلك في القول بأن أهمية لوك لم تكن مقصورة فقط على ميدان الفلسفة ، بل تعدته وانتقلت بطريقة طبيعية الى ميدان السياسة والتنظيم الاجتماعي .

فحركة التحرير الكبرى التي سادت أوروبا في القرن الثامن عشر - لم تكن سوى امتداد طبيعي لفلسفة لوك - تلك الفلسفة التي كانت تقوم على احترام القيم الانسانية والحرية الفردية ، سواء في الدين أم الفكر أم السياسة وتنادى بتحرير الفرد الذي كان قد انطمست شخصيته ، في ظل من استبداد الكنيسة وتلاشت حقوقه وانصهرت في نار من طغيان الملوك وتعصبهم فأصبحت حياته كلها واجبات بلا حقوق .

فقد كان لوك نصيرا لسيادة الشعوب ، ولما كانت هذه الشعوب مكفولة من افراد ، فانه من الواجب أن يستمتع كل فرد منهم بكافة حقوقه وأهمها حق الحياة وحق الملكية الخاصة وحق الحرية . وهذه حقوق تقوم على الانتاج كما يقول لوك وليست منحة من الحكام أو الملوك .

وكل فلسفة تنادى بالفرد تقتضى الحرية ؛ لأن الحرية هي الشخصية والشخصية هي أساس الفردية .

هذه الصرخة المدوية التي أطلقها لوك في انجلترا في القرن السابع عشر تجاوبت أصداؤها في أوروبا كلها - وكان لها تأثير مباشر في نجاح الحركات التحريرية التي قامت بها الملايين المكافحة والشعوب ، التي كانت تسخر لخدمة الاستغلال والاقطاع الاجتماعي والاقتصادي والديني .

فكان لها تأثير مباشر مثلا في نجاح الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر ، وذلك نتيجة لتأثير آراء لوك في فلاسفة التحرير الفرنسيين مثل فولتير ومونتسكيو وجان جاك روسو .

فقد تبني فولتير أفكار لوك عن الحرية والتسامح وظل طوال حياته يهاجم كل تعصب وخاصة الديني منه وينادى بالحرية .
بينما أخذ مونتسكيو عن لوك نظريته في فصل السلطات وأخذ روسو عن نظرية العقد الاجتماعي .

الا أن أهمية لوك وتأثيره السياسي لم يقتصر على فرنسا ولا أوروبا فقط ، بل تعدتها كذلك الى أمريكا - إذ أنه يعتبر مصدر التفكير السياسي الذي ساد الولايات المتحدة ابان ثورتها - وهو الفيلسوف الذي أخذ عنه قادة الثورة الأمريكية أفكاره حين وضع وثيقة الاستقلال .

فحين نادت الثورة الأمريكية بحرية الفرد الشخصية ، إنما كانت في الواقع تردد نفس أنغام الحرية التي طالما رددتها لوك وثار من أجلها ، والتي تبلورت بعد ذلك في المناذاة بالديمقراطية باسم الحرية والمساواة وظهرت في شكل مقالاتيه في الحكومة المدنية ، والتي ظهرت في آراء جيفرسون وتوماس بين وفي نص وثيقة الاستقلال الأمريكية تلك الوثيقة التي لم يكن مضمونها من ابتكار واضعها - بل كانت مجرد تعبير عن آراء جون لوك وذلك ينص اعتراف جيفرسون أحد المشتركين في إعلانها حين قال انه لم يشعر بضرورة تدعو الى ابتكار أفكار جديدة لم يسبق اليها .

أهميته في تاريخ الفلسفة :

ترجع أهمية لوك في تاريخ الفلسفة الى عدة اعتبارات أهمها :

١ - انه يعتبر أول من وضع مشكلة المعرفة بمعناها المعروف لدينا الآن تقريبا موضع البحث والتعميق - وليس هذا معناه ان هذه المشكلة لم تكن معروفة في الفلسفة من قبل ، إنما معناه أننا لا نكاد نلاحظ قبل لوك أية محاولة جدية واضحة لدراسة مسائل المعرفة دراسة مستقلة منظمة .

٢ - وانه وجه أنظار الناس في عصره ، لكي يفكروا بطريقة أكثر تعمقا في المشكلات التي كانوا يتناولونها من قبل بطريقة سطحية وخاصة مشكلات المعرفة من حيث أصلها ومداهها ودرجة اليقين بها . وانه بين أوجه النقص في طريقة التفكير القديمة التي كانت تدرس وتعالج بها المشكلات الفلسفية وتساءل عن مدى تقبل الناس لبعض الأحكام كما لو كانت شيئا مسلما بصحته مثل المبادئ الفطرية التي كانت في نظرهم واضحة بذاتها لا تحتاج الى دليل أو برهان على صحتها .

٣ - وانه قدم لمعاصريه دراسات مهمة وقيمة وخاصة في التفرقة بين الصفات الأولية والصفات الثانوية وتحليل فكرة الجوهر - وتحليل اللغة ومعاني الكلمات .

٤ - انه طبق الاتجاه التجريبي في الفلسفة على بحثه في نظرية المعرفة بالذات .

٥ - كما ترجع أهميته كذلك في تاريخ الفلسفة الى المنهج الذي استخدمه في بحثه لنظرية المعرفة ، اذ أنه اضطر لاتجاهه التجريبي ، فلم يستخدم في أبحاثه الفلسفية منهجا آخر غير المنهج القياسي الذي كان

سائدًا في الفلسفة القديمة ، فحاول أن يطبق في كتابه « مقالة في العقل
البشري » ، المنهج الاستقرائي على أصل المعرفة الانسانية . وكان هذا
الاتجاه منه جديدًا ؛ لأن المنهج الذي كان متبعًا منذ القدم في الفلسفة كان
منهجًا استنباطيًا .. ثم بدأ تطبيق المنهج الرياضي في الفلسفة منذ ديكارت .

والمنهج القياسي منهج هابط من العام الى الخاص - من الكلّيات الى
الجزئيات ، بينما المنهج الاستقرائي على عكس المنهج صاعد يصعد من
الخاص الى العام - من الجزئيات الى الكلّيات لذلك ، فالمنهج الأول يناسب
الاتجاه العقلي الذي يضع أمامنا قضايا عامة مسلما بصحتها ، أو أحكاما
أولية صادقة بذاتها ويقيس بناء عليها كل ما يصادفه من قضايا جزئية ،
بينما المنهج الثاني يناسب الاتجاه التجريبي العلمي الذي يبدأ بملاحظة
الجزئيات ويستنتج منها قوانين عامة تشملها وتنطبق عليها .

فإذا كان التفكير العلمي هو السائد في ذلك الوقت ، وإذا كان ذلك
المنهج هو الذي أثر فيه تأثيرا كبيرا - قاننا نستنتج من ذلك أن تطبيق
لوك للمنهج الاستقرائي في الفلسفة ، كان نتيجة لتأثره بالتفكير العلمي
وصبغته التي سادت الفكر الانساني في ذلك الوقت ، بل وما زالت حتى
عصرنا الحاضر .



قائمة بأهم مؤلفات لوك مرتبة ترتيبا زمنيا

1. *Draft A.*

١٦٧١

وقد نشرت المسودة الأولى من « المقالة فى العقل البشرى » عام ١٩٣٦
: بعنوان :

An Early Draft of Locke's Essay, together with excerpts from his journals.

Edited by : Aaron and Gibb, Oxford, 1936.

كما نشرت المسودة الثانية للمقالة عام ١٩٣١ بعنوان :

2. *Draft B.*

An Essay concerning the Understanding, Knowledge, opinion and assent.

Edited by : Benjamin Rand, Harvard- 1931.

سنة ١٦٨٩

رسالة فى التسامح :

3. *Epistola de Tolerantia ad Clarissimum Virum.*

وقد ترجم الى الانجليزية فى نفس العام ١٦٨٩ بعنوان :

A Letter Concerning Toleration (Translated by W.M. people, edited by : Awansham and Churchill).

كما كتب لوك رسالتين أخريين فى التسامح ظهرت احدهما باسم :

رسالة ثانية فى التسامح

A Second Letter Concerning Toleration

• طبعة أونشام وتشرشل عام ١٦٩٠

وظهرت الأخرى بعنوان :

رسالة ثالثة فى التسامح

A Third Letter for Toleration

• طبعة أونشام وتشرشل عام ١٦٩٢

كما ظهر جزء من الرسالة الرابعة التي مات قبل أن يكملها في
مجموعة المؤلفات التي نشرت بعد وفاته
Posthumous Works
عام ١٧٠٦ •

سنة ١٦٩٠

4. Two Treatises of Government مقالاتان في الحكومة المدنية

وقد ظهرت لها طبعة ثانية عام ١٦٩٤ •

سنة ١٦٩٠

• مقالة في العقل البشري

5. *An Essay Concerning Human Understanding.*

وقد نشر الطبعة الأولى كل من Eliz. Holt, Thomas Basett

ثم ظهرت الطبعة الثانية بزيادة بعض الإضافات عام ١٦٩٤ - ثم الطبعة
الثالثة عام ١٦٩٥ والرابعة نشرها أونشام وتشرشل عام ١٧٠٠ ثم ظهرت
الطبعة الخامسة بإضافات أكثر ونشرها أونشام وتشرشل عام ١٧٠٦ •

سنة ١٦٩٣

• بعض أفكار عن التربية

6. *Some Thoughts Concerning Education.*

طبعة أونشام وتشرشل - وقد ظهرت طبعة ثانية عام ١٦٩٥ •

سنة ١٦٩٥

• معقولة المسيحية

7. *Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures.*

• طبعة أونشام وتشرشل

وقد كتب لوك دفاعين عن رأيه في هذا الموضوع - ظهر الأول
عام ١٦٩٥ بعنوان :

A Vindication of the Reasonableness of Christianity etc.
From Edwards's Reflections.

وظهر الدفاع الثاني عام ١٦٩٧ بعنوان :

A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity
etc. By the author of the Reasonableness of Christianity.
ty.

سنة ١٧٠٦

نشرت الكتب التالية للوك في مجموعة المؤلفات التي طبعت بعد وفاته باسم :

Posthumous Works of Mr. John Locke.

طبعة تشرشل - لندن عام ١٧٠٦ وتتضمن :

١ - في كيف يعمل العقل .

I. Of the conduct of the Understanding.

٢ - دراسة لرأى مالبرانش في رؤية الأشياء في الله .

II. An Examination of P Malebranche's Opinion of Seeing all things in God.

٣ - بحث في المعجزات :

III. A Discourse on Miracles.

٤ - جزء من رسالة رابعة في التسامح .

IV. Part of a fourth Letter on Toleration.

٥ - ذكريات خاصة بحياة أنتوني أول إيرل لشفاسبيري .

V. Memoirs relating to the life of Anthony, first Earl of Shaftesbury.

سنة ١٧١٤

الآثار الباقية من جون لوك

8. The Remains of John Locke.

طبعة تشرشل - لندن - ١٧١٤ .

★ ★ ★

تحليل الكتاب

١ - نقد نظرية الأفكار والمبادئ النظرية :

يستنكر « لوك » رأيا شاع بين عدد من المفكرين - ومن الواضح أنه يشير الى « ديكارت » والديكارتيين والى أفلاطونى « كمبردج » - بمفاده انه ثمة مبادئ فطرية من قبيل ان الشئ لا يناقض ذاته وأن الكل أكبر من الجزء . والحجة التى يحتجون بها على فطرية معرفتنا بهذه المبادئ هى أننا جميعا نوافق عليها ، ولئن كانت الموافقة الكلية ليست فى ذاتها دليلا على فطريتها ، فالثابت مع ذلك أن هذه الموافقة الكلية غير مسلم بها .

ذلك أن عدد كبيرا من أفراد الجنس البشرى لم يسبق لهم البتة أن تصوروا مثل هذه المبادئ كالأطفال والبدائيين .

ويمضى بنا هذا الى نقطة أخرى فقد يحتج بأننا قادرون على الأقل على معرفة هذه المبادئ بالقوة ، فاذا كان هذا يعنى أننا نملك من البداية قدرة على معرفتها فإن « لوك » لا يعترض على ذلك ، اذ يقر بالقدرات الطبيعية أو الملكات ، أما اذا كان معنى هذا أن ثمة قضايا مضمرة فى الذهن من قبيل « الشئ هو ذاته » ولكنها لم يصرح بها بعد ، كان رد « لوك » أنه ليس ثمة قضية يمكن ان يقال انها فى الذهن الذى لم يعرفها وليس على وعى بها فاذا كان المقصود بعد ذلك أننا سنعرف هذه المبادئ حين نستدل ، يجيب « لوك » بأننا سنعرف أيضا أن $12 = 7 + 7$ حين نستدل ، ولكن لا أحد يفترض هذه معرفة فطرية ويضيف « لوك » فضلا عن هذا أننا لانعرف هذه المبادئ بالاستدلال مع أننا نستخدمها فيه . « فإن من يجشم نفسه مشقة النظر بشئ من الانتباه فى عمليات الفهم سيجد أن هذا القبول الحاضر الذهن لبعض الحقائق لا يعتمد على سجل أصلى فى العقل أو استخدامه (أى فى الاستدلال) بل على ملكة للذهن متميزة تماما منهما ، وهى ملكة الحدس كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد .

ليس فى استطاعتنا اذن ان نتخذ من الموافقة الكلية - على فرض قيامها - حجة على فطرية معرفة المبادئ ، كما أنه ليس من الممكن أيضا أن نطلب لهذه المعرفة أية أولية فى الزمن فمن الواضح ان معرفة المبادئ عن حث هى مجردة تأتى فيما بعد . فالاحساس وتمييز الأحمر من الأبيض

كل ذلك سابق على معرفتنا بمبدأ عدم التناقض ، فمن الغريب أن يوصف هذا المبدأ بأنه مطبوع في العقل أصلاً .

يبد أن الحجة ليست خاصة بالسبق الزماني ، بل بالضرورة المنطقية فالمبادئ ضرورية منطقية وواضحة بذاتها . وما نكاد نفهم ما تعنيه الكلمات في القضية « الشيء هو ذاته » حتى يتعين تصديقها فهل مثل هذه الضرورة وهذا الوضوح الذاتي يفسران فقط بالأخذ بأن المبادئ مطبوعة فطرياً في الذهن ؟ يرى « لوك » أن من المسلم به أن المبادئ واضحة بذاتها ولكن الأمر كذلك في حقائق أخرى كثيرة لا تعتبر حقائق فطرية مثل ذلك الحقائق الرياضية ، فبإسواء أكانت هذه الحقائق ضرورية أم واضحة بذاتها فليس هذا دليلاً على فطريتها . ان المبدأ « الشيء هو ذاته » مبدأ ضروري مسلم به لا لأنه مبدأ فطري ، بل لأن اعتبار طبيعة الأشياء المشمولة في هذه الكلمات لا يجعلنا نفكر فيها على نحو آخر انما نتقبلها بالحدس كما نتقبل كون ٢ ، ٢ تساوي ٤ .

يخلص « لوك » من هذا بأن ليس ثمة ما يظهر أن المبادئ المستخدمة في التأمل كمبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض تعرف معرفة فمادام يكون الأمر بالنسبة للمبادئ العلمية التي يدعى كونها فطرية ؟ يبدأ « لوك » بالتساؤل عما إذا كان هنالك مبادئ من هذا القبيل تتفق عليها جميعاً ، فيجد من الضروري التسليم بوجود بعض ميول مشتركة في الجنس البشري فمن المشترك عن الناس جميعاً « الرغبة في السعادة وكرهه للشقاء » ، بيد أن هذه نزعات وليست انطباعات للحقيقة في الفهم أما فيما يختص بالمبادئ الأخلاقية ، فهناك اتفاق أكبر على المبادئ التأملية منه عليها وبالتالي ، فإذا كنا قد تبيننا أن هذه الأخيرة ليست فطرية فالأولى ليست بالأخرى كذلك . ومن غاية الوضوح ان منبع مبادئنا الأخلاقية هو عقلنا أو التربية التي نتلقاها من الآخرين أو آراء الأصدقاء المحيطين بنا وعرف البلاد التي نعيش فيها . ويعتقد « لوك » أن ثمة قوانين للأخلاقية ثابتة وسريعية ، ولكنها لا تعترف بأية معرفة غامضة فطرية وهي ليست مفروسة ابتداءً في الأذهان ومن الأكيد انه إذا كان الناس جميعاً قد عرفوا المبادئ الأخلاقية معرفة فطرية ، لما شاهدنا في كثير من الأمم بعض هذه المبادئ أو معظمها ولا نخجل من ذلك .

٢ - التجربة منبع الأفكار :

بعد أن ندّد « لوك » بنظرية الأفكار الفطرية تصدى للبحث في عناصر المعرفة القائمة في الذهن ، وقد شبه الذهن بصفحة بيضاء ليست فيها خصائص ولا أفكار وهنا يحق لنا أن نتساءل : من أين جاءت كل هذه

النخيرة من الأفكار التي شكلتها مخيلة الانسان التي لا تنفذ لها طاقة ؟
يجيب « لوك » على هذا التساؤل بأنها تأتي من التجربة في الملاحظة التي
ندبرها على الموضوعات الخارجية المحسوسة وحول النشاط الداخلي للذهن
فتزود بالادراك والتفكير ، وهما الركنان للذهن يرتكز عليهما النشاط
العقلي .

وبناء على ما تقدم فهناك مصدران أساسيان لجميع الأفكار ، التي
تشكل وجدها دون غيرها خامات النشاط العقلي بأسره :

أولا : الاحساس الخارجي : فالحواس تنقل الى الذهن ادراكات
عديدة متميزة الطرائق المتنوعة التي اثرت بها الموضوعات الخارجية عليها ،
ومن ثم تصل إلينا أفكار الأصفر والأبيض والحر والبارد والصلب واللين
والمر والجلو وهي ما ندعوه صفات حسية تشكل في الذهن الادراكات ، هذه
الادراكات هي مصدر معظم الأفكار التي لدينا وهي تعتمد تماما على الحواس
هذه الادراكات هي الاحساس الخارجي .

ثانيا : الاحساس الباطني : ويتمثل في ذلك النشاط الذي يمارسه
الذهن بتعليماته التي تدون حول الأفكار التي انتقلت اليه من الحواس
من ادراك وتفكير وشك واعتقاد وينجم عن ذلك بعض انفعالات مثل الرضا
والضيق ونستقبل من هذا النشاط أفكارا متميزة ، تميز الأفكار التي
نستقبلها من الموضوعات الخارجية التي تؤثر على حواسنا مثل هذه الأفكار
لا علاقة لها بالاحساس الخارجي فهي تنشأ من ثم عن الاحساس الباطني .

هذان هما المصدران الوحيدان للذهن تأتي منهما الأفكار البسيطة
وليس في الذهن أدنى فكرة لم تأت اليه عن أحد هذين المصدرين ، واذ تنجم
معرفة عن مصدرين متميزين : الاحساس والادراك نرى « لوك » يتخذ موقفا
مختلفا تماما عن موقف المدرسة الحسية ، فبينما يذهب « جسندي »
و « هويز » وهما مفكران سابقان عليه و « كاندياك » و « هلفشيوس » وهما
متأخران عنه الى أن انطباعات الاحساس هي المصدر النهائي لكل ما لدينا
من معرفة . يتميز « لوك » بالمصدر الثاني للأفكار وهو الاحساس الباطني
أو الادراك المتمثل في النشاط الذهني ، وبذلك تكون نظريته في مصدر
المعرفة نظرية تجريبية وليست حسية على نحو ما نجد عند أسلافه وأخلافه
من الحسيين .

ويعتبر الباب الثاني من « المبحث » محاولة لاحصاء الأفكار البسيطة
وهي أفكار الاحساس وأفكار الادراك ورد أفكارنا الأخرى مهما تكن مركبة
الى هذه الأفكار البسيطة فأفكار الاحساس بعضها يأتي الى الذهن من حاسة
واحدة مثل الألوان والأصوات والأذواق والروائح والحرارة والبرودة

أما الأفكار التي نحصل عليها من أكثر من حاسة فهي الحيز أو الامتداد والشكل والسكون والحركة ، وثمة أفكار تنجم عن نشاط الذهن كاللفة أو البهجة والألم أو الضيق والقوة والوجود والوحدة .

هذه الأفكار البسيطة هي خامات معرفتنا وحين يتزود بها العقل ، تكون له القدرة على تكرارها والمقارنة بينها وتوحيدها بطرائق لا تكاد تنتهى ، ويمكنه بذلك أن يشكل منها أفكارا مركبة جديدة ، ولكن ليس فى وسع العقل على أى نحو من الانحاء أن يبتكر أو يشكل فكرة واحدة بسيطة جديدة فى الذهن لا تأتى من المصدرين اللذين أشرنا اليهما . أن قدرة الانسان فى هذا العالم الذى يكتنفه لا تتخطى تشكيل الخامات المادية التى فى متناول يده تشكيلا جديدا ، دون أن يكون فى وسعه خلق ذرة من مادة جديدة ، أو أن يعدم ذرة من مادة قائمة ، وكذلك شأن عقله يشكل من الخامات ما يروم ولا يسعه أن يخلق خامة أو يعدم خامة موجودة .

وفى استقبال الأفكار البسيطة لا يبدى العقل نشاطا ايجابيا وإنما دوره سلبي بحت ، فهو لا يستطيع أن يرفض تقبل هذه الأفكار أو أن يعدها فهو أشبه بالمرآة لا يمكنها أن ترفض استقبال الصور المنعكسة على صفحتها أو تعدل فيها أو تمحوها . فالعقل قبل دخول الأفكار البسيطة أشبه بحجرة مظلمة والاحساس الخارجى والاحساس الباطنى بمثابة النوافذ التى يلج منها الضوء ولكن ما يكاد الضوء أن ينفذ الى هذا المكان المظلم ، حتى يكون للعقل قدرة لا حد لها لتعديل هذا الضوء وتحويله . وفى وسع العقل أن يبدع أفكارا مركبة من أفكار بسيطة فى تنوع لا ينتهى بالجمع والمقارنة والفصل وهذه الأفكار المركبة لا يقابلها محسوس خارجى كما هو الشأن فى الأفكار البسيطة .

وتشمل الأفكار المركبة أنماطا ثلاثة :

١ - الضروب وهى تدل على صفات لا تقوم بذاتها بل توجد فى غيرها كالجمال فى الزهرة أو الحديقة .

٢ - الجواهر وهى أفكار دالة على أشياء توجد بذاتها وتوصف بالضروب كالزهرة والحديقة والانسان .

٣ - العلاقات وهى أفكار تعبر عن روابط كفكرة الأبوة والأكبر والأصغر .

والأفكار المركبة وهى ثمرة النشاط الإيجابى للعقل ، جعلت الفلاسفة العقليين يظنون أنها فطرية تابعة منه ولا دخل للتجربة فيها ، ولذلك يحرص

« لوك » على تحليل بعض الأفكار التركيبية كأمثلة وشواهد يثبت منها أنها لا تغدو في نهاية الأمر أن تكون أفكاراً بسيطة آتية بدورها من التجربة .
فكرة اللامتناهي لا تعدو أن تكون ضرباً بسيطاً لكم ، ذلك لأن العظم ليس إلا ضرباً بسيطاً للمكان والسرمدية ضرباً بسيطاً للزمان فهي من قبيل الأفكار السلبية تنشأ حين يمضي العقل قبلاً في التفكير دون بذل أي جهد لوقف توغله الذي لا يقف عند حد . فهذه الفكرة وليدة نشاط العقل بتأليفه بين أفكار بسيطة مستمدة من التجربة فالعقل يبدأ من المتناهي ، ذلك أننا لما كان وجودنا وجوداً متناهيًا محدوداً بالمكان والزمان ، فأننا نتصور مكاناً لا نهاية له وزماناً لا يحده حد وذلك بطريق المقارنة والتخيل .

أما فكرة الجوهر فهي التي تسقط في يد « لوك » إزاءها ، فإذا فحصنا فكرتنا عن الجواد أو الإنسان أو قطعة الذهب ففي وسعنا أن نحل هذه الفكرة إلى عدد من الأفكار البسيطة مثل الامتداد والشكل والصلابة والوزن واللون مجتمعة ، ولكن من ملاحظة ما شاع بين الفلاسفة في عصر « لوك » وقيل من أن ثمة جوهرًا معينًا تلتقي عنده هذه الصفات أو تقيم فيه وتنجم عنه ، يتساءل « لوك » : لئن كان في وسعنا أن نشكل فكرة واضحة عن الصفات المختلفة فهل نستطيع أن نشكل فكرة واضحة أو نعطي تفسيرًا معقولاً للجوهر ؟ ويجيب صراحة بالسلب ففكرة هذا الجوهر « فكرة مشوشة مضطربة تنتفي إليها الصفات وتقيم فيها » ان اسم جوهر يدل على سند مع أننا لانملك يقينا أية فكرة واضحة ومتميزة عن ذلك الشيء الذي نفترض كونه سنداً .

ان من يتساءل عن كنه الجوهر لن يكون أسعد حالا من الهندي الذي حين زعم أن العالم يحمله فيل ضخم سئل وما الذي سند الفيل ؟ فأجاب بأنه سلحفاة ضخمة فحين سئل من جديد وما الذي سند السلحفاة ؟ أجاب أنه شيء ما لا يعرفه . ان اللجوء إلى « شيء ما » معناه أننا نتحدث كالأطفال حين يسألون عن معنى هذا الشيء الذي لا يعرفونه يجيبون بأنه شيء ما ولكنهم لا يعرفونه ومن ثم ، يرى « لوك » أن التمييز بين الجوهر والضروب أو الأعراض تمييز لا حسم فيه ، ويبدو أن ثمة نبرة شك هنا عند « لوك » نستشفها من خلال تحليله .

ويوصي « لوك » أولئك الذين يسرفون في الحديث عن الجوهر ان « ينظروا ما اذا كانوا في استخدامهم لها يطبقونها على الله اللامتناهي تطبيقاً على الروح المتناهي والجسم بمعنى واحد ، وما اذا كانت تمثل ذات الفكرة عندما تسمى تلك الموجودات المختلفة غاية الاختلاف جواهر » وهو يرى أن كلمة جوهر حين تدل المادة على الذهن (متناهي وغير متناه) تعبر في كل عن معنى مختلف تمام الاختلاف . ولعل ما يجعل الأمر واضحاً في

المناقشات الفلسفية على الأقل بين أولئك الذين يسلمون بشائية المادة والذهن ، أن يستعاض عن كلمة جوهر حين تطبيق على الموضوعات غير الجسمية بكلمة ذهن وحين تطبيق على الموضوعات الجسمية بكلمة مادة .

وتأسيسا على ذلك ، يتناول « لوك » الروح اللامادى والجسم فهو يرى أن ليست ثمة صعوبة في فكرة روح لا مادية ، كما أنه ليست ثمة مشقة في فكرة الجسم وليس ثمة بالتالي تناقض ما في كون الفكر يمكن أن يوجد منفصلا ومستقلا عن الصلابة ، كما أنه ليس ثمة تناقض في كون الصلابة يمكن أن توجد منفصلة ومستقلة عن الفكر فهما معا فكرتان بسيطتان مستقلتان كل منهما عن الأخرى وما دامت لدينا فكرتان بسيطتان عن الفكر والصلابة ، فلسنا ندرى لم لا نسلم بوجود شيء مفكر بدون صلابة ، كما نسلم بوجود شيء صلب بدون تفكير أعنى المادة ما دام ليس من العسير أن نتصور كيف أن الفكر يمكن أن يوجد بدون المادة والمادة يمكن أن توجد بدون الفكر .

ويختتم « لوك » الباب الثاني بفصل قصير ولكنه مثير للاهتمام عن تداعى الأفكار وقد يكون « لوك » أول من استخدم هذا الاصطلاح وهو يعنى به أن لبعض الأفكار ارتباطا طبيعيا وبعض الأفكار الأخرى تلتقى في أذهان الناس بحث لا تكاد فكرة تعن الذهن حتى تتوارد سائر الأفكار المرتبطة بها ومن الأمثلة التي يسوقها على ذلك : أن بعض الأطفال يقترن عندهم احساسهم بالألم ببعض الكتب بحيث يصبح الكتاب مكروها لهم وتغدو القراءة عذابا لا يطاق .

٣ - تحديد الاطار العام للمعرفة :

لم يكن « جون لوك » أول فينسوف انجليزى بذل عناية كبرى للموضوعات السيكلوجية ولكن في كتاب « مبحث في العقل الانساني » دراسات مثمرة وملاحظات قيمة جعلته أنفذ تأثيرا في هذا المجال ، بحيث أن الباحثين الذين يؤرخون لعلم النفس ينوهون بلوك دائما حين يتحدثون عن الأصول السيكلوجية للمعرفة ، بيد أن غاية « لوك » هي البحث في طبيعة المعرفة الانسانية وحدودها ولا شك أن هذا البحث يقتضى تحليل عناصر المعرفة أى أصولها السيكلوجية وهذا هو ما نهض به « لوك » في الباب الثانى . فهناك الجانب الذاتى أى الذات العارفة وهناك الجانب الموضوعى أى الأشياء الخارجية وهناك الارتباط بين الذات الموضوع بالاحساس والادراك والتصورات ثم تحديد الاطار العام للمعرفة بطريقة التحليل المنطقى التى لاحت بواذرها في الفصول الأخيرة من الباب الثانى وبدأت واضحة غاية الوضوح في الباب الرابع .

ففى الباب الرابع تقييم العلاقات وهى النمط الثالث من أنماط الأفكار المركبة وتحديد لطبيعة الحدس والتفرقة بينه وبين البرهان وكل هذه جوانب أشار إليها « لوك » فى عرضه لعناصر المعرفة وأرجأ النظر إليها نظرة تحليلية حينما يفرغ الى النظرة المنطقية الشاملة .

يرى « لوك » أن الذهن لا يسعه اكتساب المعرفة الا اذا عمده الى الربط بين الأفكار بعضها والبعض الآخر وينجم عن ذلك العلاقات :

- ١ - الهوية .
- ٢ - الاضافة .
- ٣ - الارتباط .
- ٤ - الوجود الحقيقى .

ويمكننا أن نلخص الأركان الأساسية للمعرفة عند « لوك » على النحو التالى :

أولا : الموضوعات الخارجية موجودة وجودا مستقلا عن معرفتنا بها ويمكن لهذه الموضوعات أن تستمر فى الوجود حتى لو لم يكن هنالك أفراد يدركونها والأفكار من جهة أخرى تعتمد على نشاط الذهن أى النشاط العقلى ، بالرغم من أنها لا يمكن أن تقوم الا اذا كانت عناصرها مستمدة أصلا من الاحساس .

ثانيا : الموضوعات الخارجية أى الأشياء لها صفات لاتستمد من العقل وعلى ذلك فالأفكار التى تمثل الصفات فى العقل ليست مستمدة منه وانما هى مستمدة أصلا من الصفات الأولى فى الأشياء أعنى الكيفيات البسيطة فمثل هذه الكيفيات تعتبر اذن حقيقية .

ثالثا : الأشياء الخارجية وصفاتها لا يؤثر فيها أننا نعرفها ولكن الأفكار تخضع لتأثير العقل كمرحلة ثانية بعد استقبال العقل فى المرحلة الأولى للأفكار البسيطة .

رابعا : لاتوجد أشياء خارجية على نحو ماتبدو عليه الأفكار المركبة (الجوهر ، الهوية ، الخ) ، بل على نحو ما تكون الأفكار البسيطة (اللون ، الشكل ، الطعم الخ) ذلك لأن الأفكار المركبة ليس لها مقابل حسى خارجى مباشر وعلى ذلك ، فما دام العقل يبنى هذه الأفكار المركبة بناء مختلفا عن البناء الواقعى للأشياء ، فكل معرفة تمثل الأفكار المركبة (البرهانية ، الاحتمالية) ليست معرفة وثيقة شأن المعرفة المستمدة من الأفكار البسيطة (الإدراكية الحدسية) وعلى ذلك ، فالمعرفة المبنية على الأفكار المركبة عرضة للخطأ .

٤ - اللغة والفكر :

أهم ما يبسطه « لوك » في العلاقة بين اللغة والفكر تلك النقائص التي لا مفر منها في استخدام اللغة والأخطاء التي تقع فيها نتيجة الإهمال والوسائل التي يرى أنها كفيلة بتلافيها .

فاللغة يمكن ان تستخدم للتسجيل الخاص لأفكار الفرد وفي هذه الحالة يكون الفرد حراً تماماً في اختيار رموز لغته ، ولا يستلزم حينئذ إلا أن يكون هناك اتساق بين الرموز واتفاق عليها لنقلها الى الآخرين بحيث تعنى الكلمة ذات الفكرة عند المتحدث من جانب وعند المستمع من جانب آخر . هذا مثل أعلى تحول دون تحقيقه أسباب أهمها اثنان :

١ - حينما كانت الفكرة التي ترمز اليها الكلمة مركبة كان من اليسير على المستمع ان يغفل جانباً من مضمونها قصد اليه المتحدث أو أن يضمّنها شيئاً أغفله المتحدث ومن ثم فهما لا يستخدمان الكلمة بنفس الطريقة ولن يكون في مقدورهما ان ينقلا خواطرهاما الواحد منهما الى الآخر نقلاً خالصاً .

٢ - قد لا يكون للفكرة أى ارتباط في الطبيعة وبالتالي لا يكون لها نمط ثابت يستطيع المستمع أن يفحصها على ضوءه مثل ذلك فكرة الجمال أو النعمة .

وبينما لا نحتاج الى الدقة في الاستخدام الجارى للغة في الحديث العادى ، تتضح هذه الدقة ضرورية في نقل الحقائق العلمية فهنا لابد من فحص الكلمات الدالة على أفكار الجواهر والضروب المختلطة ، بما في ذلك العلاقات ، فحصاً بالغ العناية . وليس الأمر بهذه الخطورة في حالة أسماء الأفكار والضروب البسيطة ، ذلك لأن كلمة « أزرق » تفهم فوراً في معناها التام يفهمها كل من رأى الأزرق أو كل من يعرف أن الكلمة تشير الى ذلك اللون وكذلك الضروب البسيطة بمعنى ٧ أو مثلث واضح على أكمل وجه .

ان هناك نقائص لا مفر منها في الكلمات وبخاصة الدال منها على أفكار الضروب المختلطة والجواهر وثمة نقائص أخرى في استخدام اللغة يمكن ان نتجنبها وهي تعزى الى الخطأ والإهمال يجمّلها « لوك » في سبع :

١ - نحن قد نستخدم كلمات لا تكون لدينا أفكار مطابقة لها فنردد أصواتاً كالتي يرددّها الببغاء .

٢ - قد نستخدم الكلمات في غير ثبات فنعبّر بكلمة واحدة عن مجموعة من الأفكار البسيطة .

٣ - قد تؤثر القموض ، لتخلع على كلماتنا اهابا من الروعة والفخامة نخفى به ما فى خواطرنا من خلط ولبس ، ويشدد « لوك » هنا النكير على المناطق والمحامين .

٤ - قد نأخذ الكلمات على أنها الأشياء أعنى أننا قد نقع فى غلطة افتراض أنه حيثما كانت هنالك كلمة فلا بد أن يكون هنالك شيء مطابق لها .

٥ - نجعل كلمات تقوم مقام أشياء لانستطيع الدلالة عليها .

٦ - نستخدم كلمات معناها واضح لنا غير عابئين بأن نجعل هذا المعنى واضحا للآخرين .

٧ - نكثر من كلمات الاستعارة والكناية والتشبيه ولئن اغتفر هذا فى الحديث والشعر فهو لا يفتقر فى معرفة حقائق الواقع .

ويقترح « لوك » بعض الوسائل للفاة هذه العيوب :

١ - ينبغى الاحتياط بحيث اذا استخدمنا كلمة فلا بد أن نكون على بينة من الفكرة التى تدل عليها .

٢ - ينبغى معرفة هذه الفكرة بدقة وتميز فاذا كانت الكلمة تدل على فكرة بسيطة لزم ان تكون هذه الأخيرة واضحة ، واذا كانت تدل على فكرة مركبة وجب ان تكون هذه متحددة بحيث نعرف الأفكار البسيطة التى نجمت عنها وان تكون هذه الأفكار البسيطة واضحة .

٣ - ينبغى احترام المواضع المتبعة فى استخدام اللغة وان تستخدم الكلمات كلما أمكن ذلك فى اتساق مع الاستخدام المألوف لها .

٤ - اذا انحرفنا عن الاستخدام المألوف ينبغى ان نبين بأية طريقة نفعل ذلك وكذلك حيثما كان ثمة شك حول الاستخدام الملائم للكلمة ينبغى ان نجعل استخدامها واضحا وفى حالة أسماء الأفكار البسيطة نسوق الأمثلة وفى حالة الضروب المختلطة نلوز بالتعريف وفى حالة الجواهر نجمع بين ضرب الأمثلة والتعريف .

٥ - يجب بقدر الامكان استخدام كلمة ذاتها فى نفس المعنى باطراد ولكن لسوء الحظ نضطر فى كثير من الأحيان الى استخدام تلك الكلمة فى معان مختلفة عن بعضها اختلافا طفيفا .

ويأمل « لوك » انه بالأخذ بهذه القواعد تأتى الكلمات صنوا دقيقا للأفكار ويمتنع الخلط والتمويه .

في قانون السكان
مالتوس
١٨٣٠م

الخلفية التاريخية :

عاش روبرت مالتوس خلال الفترة الممتدة ما بين ١٧٦٦ - ١٨٣٤ ، وقد شهدت هذه الفترة عدة تغيرات مهمة في المجال الفكري والاقتصادي والاجتماعي والسياسي . أما عن المجال الفكري فقد عاصر مالتوس تلك الفترة التي كانت ما تزال فيها بقايا متداخلة من فكر المدرسة التي كانت ترى أن عماد الثروة لأي شعب من الشعوب إنما يتمثل فيما يملكه من معادن نفيسة ، وأنه لكي تزداد هذه الثروة فإن الميزان التجاري للدولة يجب أن يحقق فائضا (أي أن تكون الصادرات أكبر من الواردات) ، وأن هذا الفائض يتعاطم كلما شجعت الدولة الصناعات والأنشطة المشتغلة بالتصدير . وكان التجاريون يعتبرون أن الأعداد الكبيرة للسكان تمثل علامة قوة اقتصادية عسكرية فالحجومات الكبيرة من السكان توفر من ناحية القوى العاملة الوفيرة التي تشتغل في مجالات الإنتاج ، وهي من ناحية أخرى تمهد الجيوش بالجنود اللازمين لغزو المناطق عبر البحار وتكوين الامبراطوريات الكبرى .

وبالإضافة إلى البقايا الفكرية للمدرسة التجارية ، كانت الثورة الفرنسية قد أحدثت ردود فعل قوية مما دفع أهم العلم والمعرفة إلى مزيد من التأملات في مستقبل البشرية وفي النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه الإنسان ، كما أن فروع العلم المختلفة قد تطورت واكتشف ما يسمى بالقوانين الطبيعية التي تنظم التجانس في شتى ظواهر الطبيعة . واعتقد بعض الفلاسفة والمفكرين أنه لا توجد قوانين طبيعية تحد من قدرة الإنسان على تحسين ظروف معيشته وإن في إمكان الإنسان أن يستخدم القوانين الطبيعية المكتشفة في تحسين إنتاجه وصحته ومستوى رفاهيته .

أما في المجال الاقتصادي ، فقد عاصر مالتوس فترة تحول الاقتصاد البريطاني من الرأسمالية التجارية إلى الرأسمالية الصناعية ، فقد تعاطم الدور الذي يقوم به الإنتاج السلعي (الذي يعتمد على التخصيص وتقسيم العمل والإنتاج بفرض التبادل) ، وحقق تراكم رأس المال توسعا ضخما في الصناعة وزاد حجم الإنتاج الصناعي وتعددت المنتجات وتعاطم ، بشكل محسوس ، الاستخدام الموسع للتكنولوجيا في مجال الإنتاج ، وكل ذلك عضدته منجزات الثورة التي حدثت في مجال الطاقة والنقل والمواصلات

وكان من نتيجة ذلك أن تعددت المصانع المعتمدة على الآلات ونشأت المناطق الصناعية الكبرى وباختصار ، تمت الغلبة للدور الحاكم والقيادي الذي أصبح يقوم به رأس المال الصناعي في النشاط الاقتصادي ، اذ أصبحت الصناعة لا الزراعة أو التجارة هي المجال الرئيسي للحصول على الأرباح ومن ثم الموضوع الأساسي للاستثمار وتراكم رأس المال . وكان هذا التطور الاقتصادي الذي حدث في إنجلترا وعرف باسم « الثورة الصناعية » يشق طريقه أيضا بدرجات متفاوتة في دول أوروبا وفي المستعمرات التي استقر فيها الأوروبيون الغربيون وبالذات في العالم الجديد .

وفي المجال الاجتماعي ترتب على تجربة التحول الى المجتمع الرأسمالي الصناعي حدوث مشاكل خطيرة وعلى درجة كبيرة من الأهمية ، فمع نشأة المناطق الصناعية زادت الكثافة السكانية بشكل واضح في تلك المناطق ، كما زاد عدد سكان المدن هذا في الوقت الذي لم تنم فيه حركة موازية لبناء المساكن فزاد التكدس البشري في الغرف وفي ابروشيات الكنائس والملاجيء ، وانتشرت الأمراض والردائل الاجتماعية ، وزاد عدد العاطلين نتيجة للاستخدام الموسع للآلات ، التي حلت محل العمل الانساني وانتشرت عمليات التسول والسرقة والتشرد واصبح عدد كبير من الناس يعيش على المساعدات والصدقات التي توزعها الملاجيء والكنائس وفي المصانع عانى العمال الذين حالفهم الحظ بالعمل فيه من ظروف قاسية ، سواء من حيث انخفاض مستوى الأجور ، أم من حيث طول ساعات العمل التي امتدت الى ست عشرة ساعة في اليوم ، أم من حيث ظروف العمل نفسها داخل المصانع ، حيث كان هناك غياب شبه كامل لوسائل الأمن الصناعي . وبالإضافة الى ذلك عمد الرأسماليون الى تشغيل الأطفال والأحداث بين سن الخامسة والتاسعة للعمل داخل المصانع بأجور زهيدة جدا لساعات عمل طويلة وأكثر من هذا كان الأطفال يتعرضون لضرب شديد حينما يبدو عليهم الإعياء أو التعب ، بل ان كتب التاريخ الاقتصادي تشير الى أن عددا من هؤلاء الأطفال كان يستخدم في جر عربات الفحم والحديد في دهاليز المناجم تحت الأرض ، كما أن تشغيل النساء والفتيات بالمصانع نظرا لانخفاض أجورهن كانت له نتائج سيئة على مستوى الصحة والأخلاق وتغيير وضع الرجل في المجتمع .

في خضم هذه الظروف كان الصراع مازال حادا بين الرأسمالية الصناعية الناشئة ، وبين طبقة النبلاء وملوك الأراضي ، وقد حسم هذا الصراع في النهاية لصالح البورجوازية الصناعية اقتصاديا (بازدياد تراكم المال ونمو الانتاج الصناعي) ، وسياسيا (باستيلاء البورجوازية على السلطة) واجتماعيا (بالقضاء على مؤسسات وعلاقات الانتاج الاقطاعية) .

فى ظل هذا الوضع التاريخى نشر روبرت مالتوس عددا من المؤلفات والبحوث مثل : (مقالة حول مبدأ السكان كما يؤثر فى تحسين مستقبل المجتمع عام ١٧٩٨) ، ثم أعاد نشره بعد التعديلات الطفيفة فى عام ١٨٠٣ ، ثم كتابه حول (رسالة فى الاقتصاد السياسى) الذى نشره فى عام ١٨٠٣ وأيضا : « ملاحظات عن آثار قوانين الغلال » فى عام ١٨١٤ ، ثم « بحث فى طبيعة وتطور الريع » فى عام ١٨١٥ . وكل هذه الأعمال كانت تجسد وجهة نظر روبرت مالتوس فى الصراع الفكرى الحاد ، الذى نشب بينهم وبين بعض الكتاب المعاصرين له مثل جردوين وكوندرسية ودفيد ريكاردو وجان باتست ساي ، وذلك فى عدد من القضايا الاجتماعية المهمة مثل مستقبل البشرية وقضايا السكان ونظرية القيمة والريع والأجور ونظرية التوازن الاقتصادى العام . . الى آخره . كان مالتوس يمثل وجهة نظر معارضة تماما لأفكار هؤلاء الكتاب حول هذه القضايا وليست أعماله التى كتبها فى هذه الفترة الا ردا على الأفكار والنظريات التى كان يدعو اليها هؤلاء الكتاب ، على أن هذا الخلاف الذى نشأ بين مالتوس وبين معاصريه من الكتاب الكلاسيك لا يخفى عن الباحث حقيقة مهمة ، وهى أن أفكاره فى موضوع السكان كانت تمثل أحد الأعمدة الرئيسية التى قام عليها بنيان الفكر الاقتصادى الكلاسيكى البورجوازى .

الجنور الفكرية والاجتماعية والسياسية لنظرية مالتوس :

وقبل أن نشرع فى رسم تخطيط عام لأفكار مالتوس فى السكان ، لابد لنا من الإشارة الى أن تفكيره فى هذا الموضوع كانت له جذور فكرية واجتماعية وسياسية معينة . والحقيقة أن الاحاطة بهذه الجنور هى أمر ضرورى للوقوف على مدى المساهمة الفعلية التى قدمها مالتوس فى نظرية السكان ، كما أن الاحاطة بتلك الجنور على درجة كبيرة من الأهمية لفهم موقفه من قضايا الصراع الاجتماعى فى عصره ، والدور التاريخى الذى أداه فى عملية التحول الاجتماعى التى شهدتها عصره .

ويقول رمزى زكى فى كتابه « المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة » عن الجنور الفكرية لنظرية مالتوس :

« أما عن الجنور الفكرية للرؤية المالتوسية لمشكلة السكان ، فانه من الثابت تاريخيا أن المقولات الرئيسية فى نظرية مالتوس للسكان ، كان قد سبقه الى صياغتها بشكل ما مفكرون آخرون . وقبل أن يموت مالتوس بأربعة أعوام نشر ميشيل توماس سادلر فى عام ١٨٣٠ مؤلفا ضخما فى مجلدين تحت عنوان : « قانون السكان » وفى هذا المؤلف إشارة لأول مرة بأن مالتوس لم يبتكر نظرية السكان التى تنسب عادة اليه ، بل سرقها من

« تونسند » الذى كان يرى ان الزيادة السكانية فى العالم ستكون محددة بمقدار ما يوجد لدى البشر من طعام وانه لا محالة اذن من وجود البؤس والرديلة اذا زاد عدد السكان ، فى الوقت الذى لا توجد فيه كميات وافرة من الطعام ، كما اشار سادلر الى ان مالتوس قد ردد نفس الكلمات التى كتبها تونسند من ان سكان أمريكا الشمالية يتضاعفون كل خمس وعشرين سنة ، وفى كل خمسة عشر عاما فى بعض الولايات وان السبب فى عدم زيادة السكان فى العالم القديم بنفس المعدل ، انما يرجع الى نقص الطعام آنذاك .

كما تبين لكثير من الباحثين ان ثمة تشابها كبيرا بين الأفكار التى طرحها مالتوس فى موضوع السكان ، وبين الأفكار التى ذكرها من قبله بمدة كافية ريتشارد كانتيلون وجيمس ستىوارت . وفى الكتاب الذى نشره كانتيلون فى عام ١٧٥٥ بعنوان « بحث فى طبيعة التجارة بصفة عامة » تعرض فى جزء منه لموضوع السكان ، وفى هذا الجزء يشير كانتيلون الى ان قدرة السكان على الزيادة هى قدرة نهائية . . غير ان العامل الوحيد الذى يحد من فاعلية هذه الزيادة هو مدى توافر الموارد الغذائية . وهو يرى ان قدرة البلد على احتمال عدد معين من السكان انما تتوقف على مدى حاجات السكان ومدى انتاجية الاراضى ، وكان يعتقد أنه اذا كانت الاراضى مخصصة لانتاج المواد الغذائية وان انتاج هذه المواد يكون فى متناول العمال الزراعيين وسائر السكان ، فان ذلك يؤدى الى زيادة مقدرة البلد على احتمال سكانه وذلك بالقياس الى ما اذا كان الجزء الأكبر من ناتج الأرض يؤول للملاك الزراعيين ، حيث ان ذلك يؤدى الى الحد من مقدرة البلد على اعالة السكان ، لأن الملاك الزراعيين ينفقون نسبة عالية من دخولهم على استيراد المنتجات الأجنبية . وكان كانتيلون يرى أن الحروب التى نحت من وقت لآخر انما مردها ذلك الضغط السكانى على الموارد الزراعية وان من نتائجها أنها تعيد التناسب بين السكان وضرورات الحياة ، كما أنه يشير فى كتابه الى مسائل تتعلق بتأخير سن الزواج وتحديد حجم الأسرة وليس يخفى ما فى هذا من تشابه كبير مع الموضوعات الأساسية لنظرية مالتوس فى السكان .

أما عن جيمس ستىوارت الذى يعد من أنصار المدرسة التجارية (الميركانتيلية) ، فقد تعرض فى كتابه « مبادئ الاقتصاد السياسى » المنشور فى عام ١٧٦٧ الى المسألة السكانية ، ووصل فى تحليله الى النواة الأساسية لدى نظرية مالتوس . فهو يرى أن العامل الوحيد المحدد لزيادة السكان هو مدى توافر الموارد الغذائية ، غير أن هذه الموارد لا تزيد بنفس نسبة زيادة السكان وهو الأمر الذى يحد من امكانيات النمو السكانى لأى بلد . وقد شبه جيمس ستىوارت النمو السكانى « بسلك حلزونى »

قابل للتمدد . . غير أن قابليته للتمدد يحدها ثقل موضوع فوقه هذا الثقل هو توافر المواد الغذائية . كما أنه في تحليله توصل الى صياغة تكاد تكون تامة لقانون تناقص الغلة وهو القانون الذى بنى عليه مالتوس من بعده أسس تحليله فى موضوع السكان .

مما سبق يمكن القول اذن ان القضايا الأساسية لنظرية مالتوس فى السكان ، كان قد سبقه اليها مفكرون آخرون غير أنها لم تكتسب طابع الشهرة والترويج ، نظرا لعدم نضوج الظروف الاقتصادية والاجتماعية لهذا الرواج ، حيث ان ظروف البطالة ومشاكل الغذاء وارتفاع أسعار المواد الغذائية لم تكن قد وصلت فى العصر الذى كتب فيه هؤلاء الكتاب مؤلفاتهم الى المدى الذى وصلت اليه فى عصر مالتوس .

ويرى بعض الكتاب انه من غير المؤكد ان مالتوس قد تعرف على أفكار كانتيلون حينما كتب موضوعاته عن السكان . . بيد أنه من المؤكد أنه كان متأثرا بجيمس ستىوارت الذى كان قد تأثر بدوره بأفكار كانتيلون .

وعند الحديث عن الجذور الاجتماعية للرؤية المالتوسية للسكان ينبغى التنويه بأن مالتوس من الناحية الأيديولوجية والطبقية ، كان يدافع فى صدد كتاباته عن مصالح رجال الاقطاع والدولة والكنيسة فى وقت كانت فيه هذه المصالح تتعرض للاهتزاز الشديد ، بسبب الانتصارات التى أحرزتها الطبقة البورجوازية الصاعدة فى شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .

ففى الوقت الذى بدأت فيه الرأسمالية الصناعية الناشئة توطد أقدامها كنظام اجتماعى جديد أكفأ من الناحية النسبية من النظام الاقطاعى القديم ، بدأت تتفاقم مع هذا النمو مشاكل البطالة وارتفاع أسعار الحاصلات الزراعية وبالتالي انخفضت معدلات الأجور الحقيقية للعمال . وهى المشاكل التى اتخذت طابعا عنيفا فى البداية تمثل فى مهاجمة العمال للمصانع وتدمير آلاتها واحراقها والقيام بالمظاهرات والاضطرابات ، للمطالبة برفع الأجور وتحسين ظروف العمل . وكان من الواضح أن ذلك يهدد حركة التوسع الصناعى وتراكم رأس المال بيد ان تزايد البطالة وارتفاع أثمان المواد الغذائية لم يكن نتيجة للظروف الاحتكاكية التى ولدتها طبيعة مرحلة الانتقال من النظام الاجتماعى الى النظام الرأسمالى فحسب ، بل كانت أيضا نتيجة حتمية لطبيعة التغيرات التى طرأت على الزراعة بعد تحولها الى نمط رأسمالى للانتاج .

ففى الفترة الممتدة ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر ، ومع تعاظم حركة التجارة الدولية وازدياد الطلب العالمى على الصوف الانجليزى نشأت فى انجلترا الحركة المعروفة باسم « حركة الاسيجة » ، وهى الحركة

التي شهدت تجمع الملكيات الزراعية الصغيرة والمتوسطة في شكل حيازات رأسمالية كبرى . وبعد أن كانت هذه الحيازات تنتج من قبل في الأساس القمح وسائر المواد الأولية الغذائية اللازمة للصناعات المنزلية تحولت بفعل هذا التمرکز الى مراعى لتربية الأغنام ، بهدف انتاج الصوف على نطاق واسع . وقد تمت هذه العملية بالعنف الذى لا رحمة فيه ، حيث قام الملك بطرد المزارعين الحائزين لأراضيهم وأرغموهم على التخلي عن هذه الأراضي وعن بيوتهم وأكواخهم التي يقيمون فيها وأحرقت منازلهم ، وهكذا « تحولت الأراضي الزراعية التي لم يكن من المستطاع زراعتها بغير الناس والعائلات الكبيرة الى مزارع ، يكفيها عدد قليل من الرعاة ، وصدرت في ذلك الوقت قوانين خاصة باحاطة هذه الأراضي بسيجان (أسوار) ، لتأمين هذه العملية ، كما قام كبار الملاك تحت تأثير ارتفاع أسعار الصوف بنزع ملكية صغار الملاك بالعنف . وقد ترتب على سلب أملاك الفلاحين الصغار والمتوسطين وتحويل أراضيهم الى مراعى للأغنام نتيجتان مهمتان :

الأولى : ظهور عدد ضخم من العمال الزراعيين الذين هاموا على وجوههم في المدن الصناعية ، بحثا عن العمل وقدموا قوة عملهم الرخيص للعمل بالمصانع ، بيد أنه لا حركة التوسع الصناعى في مراحلها الأولى ولا الصناعات الحرفية اليدوية كانت لتستوعب هذا العدد الهائل من الباحثين عن العمل ، ولهذا أصبح الكثيرون منهم متسولين ولصوصا ومشردين وكان من نتيجة ذلك أن صدرت قوانين اغاثة الفقراء .

الثانية : انه بالتحول الذى طرأ على الزراعة وادارتها بالأسلوب الرأسمالى القائم على المزارع الضخمة المتخصصة في انتاج المواد الخام اللازمة لدوران دولاب الانتاج في المصانع ، حدث نقص شديد في انتاج المواد الغذائية وعلى الأخص القمح . وكان من نتيجة ذلك أن ارتفعت أثمان الحاصلات الزراعية وحقق ملاك الأراضي الذين آثروا زراعة أراضيهم بهذه الحاصلات أرباحا ضخمة كانوا ينفقونها في شراء السلع الصناعية الجديدة وهو الأمر الذى أدى الى وجود حركة ضخمة في البرلمان الانجليزى للسماح باستيراد الغلال من القارة الأمريكية مع عدم فرض جمارك على هذه الغلال ، وذلك للتخفيف من وطأة الأزمة وهي الحركة التي لقيت معارضة شديدة من جانب النبلاء وممثلى الاقطاع ، ثم حسم الأمر في النهاية باسقاط قوانين الغلال المشهورة ضد مصلحة ملاك الأراضي .

حياة مالتوس :

ولد توماس روبرت مالتوس في الرابع عشر من فبراير عام ١٧٦٦ ، بقرية روكري غربى دوركنج بانجلترا وكان الابن الثانى لدانييل مالتوس

الذى تلقى تعليمه فى أكسفورد وعاش فى قريته عيشة هادئة ، وكان يرسل بعض رجال الفكر مثل روسو . وقد تلقى روبرت مالتوس تعليمه أولا على يد والده ، ثم أرسل الى كلافتون بالقرب من مدينة باث ، ليتلقى قسطا من التربية الدينية والتعليم ليتعلم اللاتينية وفى سن الرابعة عشرة أرسل الى كلية وارنجتون الدينية أيضا ، حيث كان يتعلم أبناء احدى الفئات الدينية المتحررة ثم التحق بجامعة كامبردج ، عام ١٧٨٥ حيث درس التاريخ والشعر واللغات الحية ، وحيث أظهر تفوقا فى الرياضة وكان موضع رضا أبيه عندما سمع عن جميل صفاته وعن سلوكه فى الجامعة .

واختير عام ١٧٩٧ زميلا فى كلية يسوع بكامبردج حيث نال درجة الماجستير ، وحيث قضى وقته كله فى دراسة الاقتصاد والسياسة . وظهرت فى ذلك الحين بعض آرائه التحررية ، اذ عارض قوانين الاختبار التى كانت تستبعد الكاثوليك والخارجين عن كنيسة انجلترا من الوظائف العامة ، ولكنه لم يعارض فى ذلك الحين قوانين الفقراء التى أصدرها بت ، وبعد ان اختير فى زمالة الكلية انخرط فى سلك كنيسة انجلترا وكان قسيسا ، ولم يمض عليه وقت طويل حتى أخرج مقاله عن السكان عام ١٧٩٨ .

وفى العام التالى سافر مع زميل الدراسة عميد كنيسة ونشستر الى القارة الأوروبية ، وزار ألمانيا والسويد والنرويج وفنلند وأجزاء من روسيا وجمع كثيرا من البيانات والمعلومات أفادته فى تنقيح كتابه وإخراج طبعته الثانية ونشر عام ١٨٠٠ مقالا عن « ارتفاع أسعار المواد الغذائية » ثم زار فرنسا وسويسره . وفى يونية عام ١٨٠٣ كتب مقدمة الطبعة الثانية لمقال السكان حاول فيها ان يخفف من قسوة النتائج التى خرج بها المقال فى طبعته الأولى .

وكان مالتوس يعنى بالرد على معارضى نظريته فى الطبقات المتتالية لكتابه ، حتى تضخمت مقالته فى طبعتها الثالثة عام ١٨٠٦ . وقد استطاع أن يقنع بت رئيس وزراء بريطانيا بنظريته وآرائه وكان هذا سببا فى تعيينه أستاذا للتاريخ والاقتصاد السياسى بكلية هيليبورى حيث يتلقى موظفو شركة الهند الشرقية تأهيلهم عام ١٨٠٥ . وفى ذلك الوقت تزوج واستقر فى كامبردج وقضى بقية حياته فى الدرس والمحاضرة خلال عام ١٨١٤ - ١٨١٥ ، وكتب « ملاحظات عن قوانين القمح » و « الأسباب الداعية للحد من الاستيراد » و « طبيعة الربح وزيادته » ، ثم نشر الطبعة الخامسة لمقاله عن السكان عام ١٨١٧ وعين عام ١٨١٩ زميلا فى الكلية الملكية ، وهو شرف كبير لا يحظى به الا كبار رجال الفكر والعلم فى بريطانيا ، وفى العام التالى نشر « الاقتصاد السياسى » كما نشر مقالا عن « مقياس القيمة » عام ١٨٢٣ وكتب مقالا عن السكان فى الموسوعة البريطانية لم تظهر الا عام ١٨٣٠

وفي عام ١٨٢٦ نشر الطبعة السادسة لكتاب السكان ، وأعاد طبع الاقتصاد السياسي . وكان أحد المؤسسين الأوائل لجمعية الإحصاء التي تأسست عام ١٨٣٤ وهو العام الذي توفي فيه .
النظرية :

بدأ مالتوس نظريته في الطبعة الأولى لمقال السكان على النحو التالي :
« أرى انى أستطيع أن اضع القطبتيْن الآتيّتين :

أولا : الطعام ضرورى لوجود الانسان .

ثانيا : الشهوة الجنسية ضرورية وستظل على حالتها الراهنة تقريباً .

وسرعة السكان فى التزايد أقوى بكثير من طاقة الأرض وسرعتها فى انتاج الطعام اللازم لحياة الناس ، وبما أن السكان لا يستطيعون أن يعيشوا عيشة كريمة اذا ازدادوا فوق الحد الأدنى لكمية الطعام اللازمة لهم ، فانهم ان لم يتوقفوا عن التزايد - سيحل بهم البؤس والفقر أو الخوف كذلك وسيزداد شعورهم بهذا كلما ازدادوا عدداً .

ما هو معدل زيادة السكان اذا لم يضبطها ضابط ؟ وللإجابة على هذا السؤال أحالنا مالتوس - فى الطبعة الثانية - الى سكان أمريكا الشمالية الذين لا يضعون أى قيود تحول دون تكاثرهم وانجابهم وحيث خيرات الطبيعة موفورة ومجالات العمل متسعة والأرض بكر ، فوجد أن عدد سكان أمريكا الشمالية قد تضاعف فى فترة تقع بين ١٥ - ٢٠ سنة ، بل لقد استنتج من الإحصاءات الأمريكية أن عدد السكان يمكن أن يتضاعف مرة كل ١٠ - ١٢ سنة « طبقاً لجدول يولد عندما تكون الوفيات ١ من ٣٦ ومعدل المواليد بنسبة ٣ : ١ ، فإن معدل التضاعف سيتم مرة كل ١٢٥/٤ سنة وان هذا المعدل ليس ممكناً فحسب ، بل انه حدث خلال فترات قصيرة فى أكثر من قطر واحد . . . ويفترض سير وليم بت حدوث هذا التضاعف مرة كل عشر سنوات أحياناً » .

ومعنى هذا - طبقاً لطرق حساب المعدلات الحديثة - أن عدد السكان يتضاعف مرة كل ربع قرن اذا كان معدل المواليد ٤٣ فى الألف ومعدل الوفيات ١٥ فى الألف والزيادة الطبيعية ٢٥ فى الألف .

وما هو معدل زيادة الطعام ؟ وللإجابة على هذا السؤال أشار مالتوس الى الظروف التى تؤثر على انتاج الطعام مثل مساحة الأرض المتوفرة للسكان ، كما أشار الى قانون الغلة المتناقصة فاذا افترضنا ان الأرض

خصبة ومن الممكن زراعتها كلها ، فإن انتاجها لا يمكن أن يتضاعف كل حقبة من الزمن باضطراد ولو كانت الأرض في مثل خصب أرض انجلترا ، وكان من المستطاع مضاعفة الانتاج الغذائي في ٢٥ عاما ، فانها لن تضاعف انتاجها مرة أخرى بعد ربع قرن آخر حقا سيزداد الطعام بزيادة السكان (و زيادة العمل المبذول فيها) ولكن لن يتضاعف باضطراد أى لن يتضاعف بنفس المعدل الذى يتضاعف به السكان .

ووضع مالتوس معادلتين لتزايد كل من السكان والطعام على النحو الآتى :

• السكان يتزايدون بمعادلة هندسية هكذا ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ، ٣٢ ، ٥٠ الخ والطعام يتزايد بمعادلة حسابية هكذا ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ الخ .

وفى خلال قرنين من الزمان ستكون نسبة السكان الى نسبة الطعام كنسبة ٢٥٦ الى ٩ ، .

فاذا ترك السكان على سجيتهم دون ضابط ، لأصبح الفرق شاسعا بين سرعة تزايدهم وكمية الطعام التى ينتجونها . ومن غير المعقول أن يزداد السكان زيادة تفوق انتاج اللازم لهم بمراحل عديدة . وعدد السكان تحدده بالضرورة كمية الطعام المتوفرة أو التى يمكن أن ينتجها السكان الذين يزدادون بازدياد ما تنتجه الأرض من طعام فاذا وصلوا الى حد معين - بحيث تستطيع الأرض ان تطعمهم - كان لابد من وضع حد لهذه الزيادة أو بعبارة أخرى لابد ان تتوقف الزيادة السكانية ولا مناص عندئذ من ضبط السكان .

فهناك اذن ضوابط أو معوقات لزيادة السكان تعمل باستمرار فى كل مجتمع ، كى تهبط بالسكان الى مستوى انتاج الطعام أو القوت الضرورى لبقائهم على قيد الحياة . ويمكن أن تقسم هذه الضوابط والمعوقات الى قسمين كبيرين : ضوابط مانعة وضوابط ايجابية .

أما الضوابط المانعة فهى الوسائل التى اختص بها الانسان وحده دون سائر المخلوقات ، فهى نتيجة ما يمتاز به من قوى عقلية راقية يستطيع بها أن يدرك الأمور ، وأن يتنبأ بما سيحدث فى المستقبل . أما بالنسبة للنبات أو الحيوان فالطبيعة هى التى تتدخل بضوابطها وقيودها الايجابية للحد من تكاثرها الذى يفوق ما تحتاج اليه من غذاء .

والمجتمعات الراقية هى التى تأخذ بزمام أمورها بيدها وتضع الضوابط والقيود المانعة ، التى تقيها شر الانطلاق فى التزايد بحيث تضعها أمام حافة المجاعة . وأهم هذه الضوابط هو ضبط النفس ، والعفة ، وتأخير الزواج ، والعزوف عن المعاشرة الزوجية ، مع مراعاة أساليب الفضيلة

فى فترة العزوبة واذا لم يلجأ المجتمع الى فضائل الأخلاق والعفة وما لم يلجأ
الأفراد الى تحكيم العقل وتغليبهم على الهوى • فانه سيضطروا الى ضروب
الرديلة التى تباع للرجل ان يعاشر من يشاء من النساء دون ان يتحمل
مسئولية الأطفال غير الشرعيين • وهذه الوسيلة ضارة للمجتمع بعامة
والأفراد بخاصة •

وماذا يحدث لو لم يحد الناس من تزايدهم ؟ عندئذ لا مفر من تدخل
الطبيعة فى تحديد عددهم • مستخدمة كل وسيلة للحد من زيادة السكان
سواء أكان ذلك عن طريق تفشى الرذيلة أو البؤس وكل منهما يعمل على
تقصير أمد الحياة على الأرض وعندئذ أيضا سيضطروا شطر من السكان
الى العمل فى الأعمال الشاقة ويقبلون العمل تحت ظروف غير صحية
ويتفشى الفقر المدقع ، ويصعب على الأم أن تربي أطفالها وتزدحم المدن
بالمساكين ، مع كل ما يرافق هذا الازدحام من بؤس وشقاء مثل تفشى
الأمراض ونقص الطعام وارتفاع سعره فتنتشر الأوبئة والحروب
والمجاعات •

وقد شرح مالتوس بوضوح - فى طبعه مقاله الثانية - الوسيلة التى
تتدخل بها الطبيعة لتدخل مفروضا ايجابيا ، للحد من تزايد السكان
ولخصها فى كلمة واحدة هى البؤس ، مع كل ما تحمله من فاقة وضيق
ذات يد واملاق وسوء تغذية • أما الأمراض ، فنتيجة لهذا البؤس تسقم
الأبدان لقلة الطعام وتصبح هشة لا تستطيع ان تقاوم المرض فتتعرض له
دون أدنى مقاومة • ويتدرج فى وصف البؤس وصفا مقنعا ، اذ يفترض
حالة سكان يجدون ما يكفيهم من مواد التموين ويبدأ بهذا الفرض : فاذا
زاد السكان زيادة تفوق انتاج الطعام (كما يبين فى نظريته) فمعنى هذا
أن مواد التموين تقصر عن حاجة السكان فيضطروا هؤلاء - حتى لا يموتوا
جوعا - الى مضاعفة الجهد والعمل ، فاذا استمرت زيادة السكان أكثر
من هذا ، فستصبح سوق العمل مكتظة بطالبيه فينخفض سعره أى تهبط
الأجور •

أو يظل الأجر - سعر العمل - كما هو ويوزع على عدد أكبر من
العمال لكثرة السكان ، بينما كمية الطعام فى الأسواق كما هى أو زادت
زادت طفيفة ، فيرتفع سعره لشدة الطلب عليه • والمهم فى الحالتين هو
قيمة الأجر وما يستطيع أن يشتري به من طعام وليست قيمة مقومة
بالنقود • وقد شهد مالتوس - فى حياته - فترة ارتفعت فيها أسعار
الحبوب وكتب بتفصيل عن هذا الموضوع ويقول مالتوس معلقا على هذا ان
انخفاض قيمة الأجر هو الذى يؤدى الى البؤس بين الطبقات العاملة • وأشار
مالتوس بوضوح الى الفرق بين الأجر الاسمى (مقوما بالنقود) ، والأجر

الفعل (قوته الشرائية) • والناس في الأقطار المتمدنة ، كما يقول مالتوس ، لا تموت من الاملاق أو المجاعة الحقيقية (أى عدم وجود طعام وعلا بين أيديهم) ولكنها تموت ببطء نتيجة تفشي الأمراض من سوء التغذية ، أو من قلة ما يتناولون من طعام • ولعل مالتوس كان يرد بذلك على معارضى مقاله الأول الذين أشاروا الى أوروبا وسكانها الذين لا يتساقطون من الطرقات اعياء وجوعا فهؤلاء - لأنهم لا يجدون الطعام الكافى الذى تتوفر فيه المواد الغذائية الأساسية للجسم ، يتعرضون أسرع من غيرهم للمرض ولأن معظمهم من الطبقات العاملة فهم يتنافسون على أدنى أجر ويضطرون الى التكسب فى مساكن مزدحمة متلاصقة رطبة غير صحية فتزداد صحتهم سوءا ، كما أن هذا التكسب فى المساكن الضيقة يساعد على نشر الأوبئة والأمراض •

وليس من سبب لذلك سوى اطلاق العنان للانجاب ولا علاج له الا بتدخل الانسان لتدخل واعيا شعوريا فى ضبط نسله ، أى باتباع الضوابط الوقائية اللازمة وتأخير الزواج والعزوف عن المعاشرة الزوجية يعد حد معين من الانجاب • ويشير مالتوس الى أن الضوابط الإيجابية التى تفرضها الطبيعة تتناسب تناسباً عكسياً مع الضوابط الشعرية فحيث تقوى الثانية لا محل للأولى ، فإذا استطاع المجتمع أن يمسك بزمام أموره من حيث الانجاب وضبط نسله ، فإنه لا يتزايد بما يفوق قدرته على إنتاج الطعام وتجدد كل زيادة متأنية حكيمة ما تحتاج اليه من غذاء وبهذه الوسيلة يحمى المجتمع نفسه من تدخل الطبيعة بما تفرضه من بؤس يتحول الى مرض وحرب ومجاعة • ذلك الثالث المخيف الذى كان وما يزال يعمل فى ازالة العدد الزائد أو الفائض من السكان والذى يعمل باستمرار على ألا يبقى على سطح الأرض الا العدد الذى تستطيع أن تطعمه •

ويرى مالتوس ان المجتمعات المتمدنة لا تسمح لهذا الثالث المخيف ان يشب أظفاره فيها ، فيتذبذب عدد سكانها بين التكاثر السريع والتكاثر البطيء • فالسكان عندما يجدون فرصا أوسع للعمل ويستطيعون الحصول على طعام كاف يطلقون لأنفسهم العنان فى الانجاب ، ثم يجدون أنفسهم وقد تكاثروا بنسبة تفوق تزايد الطعام فلا يجدون الغذاء الصحى الكافى ويتعرضون للبطالة أو تخفيض الأجور أو هبوط قيمتها الفعلية ، ومن ثم لا يجدون ما ينفقون ويعزفون عن الزواج ويقف تكاثرهم أى يعود المجتمع الى حالة التوازن بين السكان والطعام •

ولكنه أيضا قال ان السكان يتزايدون حيث تتوفر سبل العيش وكان المثل أمامه أمريكا الشمالية ، حيث الأراضى العذراء الجديدة تنادى من يفلحها ، وحيث فرص العمل واسعة ، وحيث يتدفق المهاجرون ليعمروا

الأرض بالزواج والانجاب دون أى قيود أو ضوابط . وقد لخص مالتوس مناقشته لضوابط السكان فى النقاط الثلاث الآتية :

١ - يحدد الطعام بالضرورة عدد السكان .

٢ - يتزايد السكان عندما يتزايد الطعام الا اذا عاقهم عائق بدهى شديد .

٣ - تنتهى جميع الضوابط التى تخفض عدد السكان الى مستوى الطعام المتوفر لديهم الى ضبط النفس (العفة) أو الرذيلة أو البؤس .

لما عن النقطة الأولى فقد وجدها مالتوس بدهية لا تحتاج لدليل ، وأما عن النقطتين الثانية والثالثة فقد أجهد مالتوس نفسه للتدليل عليهما وذلك يجمع طائفة كبيرة من الأدلة والبراهين من جهات مختلفة من العالم فى خلال التاريخ الذى قرأه ، كما جمع أدلة أخرى من أوروبا المعاصرة وكانت رحلاته الذهنية فى تتبع الضوابط السكانية فى مختلف المجتمعات البنائية والمتقدمة والبلوية والمستقرة فى الماضى والحاضر أهم ما قدمه لعلم السكان ، فأكد بذلك علميته زمن ثم احتل مكانه بين العلوم الاجتماعية .

ولاحظ مالتوس - وهو يستعرض حركة السكان فى الأقطار المختلفة - أنه لولا ميل الانسان للتكاثر السريع فوق طاقة الأرض على انتاج الطعام اللازم له ، لقعد به الكسل الطبيعى عن تعمير الأرض فالهجرات البشرية كلها نشأت من ضغط الحاجة ، ولولا تزايد الناس فى المجتمعات المختلفة وقلة الطعام الذى تستطيع الأرض ان تنتجه لما شعر الناس بالحاجة الى الخروج والنزوح عن أوطانهم والبحث عن أرض جديدة يهاجرون اليها . وضرب مثلا لذلك ضغط القبائل البربرية على الامبراطورية الرومانية اذ لابد أن هذه القبائل تزايدت تزايداً طبيعياً عادياً ، ولم يستطع الطعام ان يلحق بهم فى زيادته ، ومن ثم أرسلت الفاتح من سكانها يدقون أبواب الامبراطورية ويندفعون فى أرجائها واذا قفلت أمامهم أبواب الرزق فلا مفر من الخضوع لأحد الأحكام الطبيعية القاسية الأخرى وهى المجاعة والحرب والهجرة ، وهى الوسائل التى كانت تخفف بها الطبيعة من ضغط القبائل السلافية والجرمانية السكاني .

وقد وصف مالتوس بتفصيل حياة القبائل التتارية والمغولية مثل الازبك والتركمان من وسط آسيا ، معتمداً فى ذلك على تقارير الرحالة وكتب التاريخ وهذه القبائل رعوية وتقوم أيضاً ببعض الزراعة وقال انه على الرغم من حب هؤلاء القوم للنسل مثل جميع الشعوب الاسلامية الأخرى ، الا أن البلاد تفيض بهم من حين الى آخر ومن ثم تنشب الحروب بين القبائل أو يضطرون الى الهجوم على المجتمعات المستقرة التى تحيط

يهم ، كما أنه تحل بهم الفاقة والبؤس وتحصلهم الأوبئة والطواعين من حين الى آخر .

أما في أفريقية ، فيهيبط عدد السكان ويهيبط به الى مستوى الطعام المتوفر لهم عامل آخر الى جانب المرض والمجاعة والحرب هو تجارة الرقيق . ولقد أشار مالتوس عند الحديث عن أفريقية (الكتاب الأول ، الفصل الثامن) الى عادة تعدد الزوجات الشائعة في أفريقية المدارية وقال انه يشك في أثر ذلك على تزايد السكان ، رغم أن هذه العادة تستوعب عددا كبيرا من النساء في سن الزواج . ومن الغريب ان الأبحاث الديموغرافية الحديثة قد أكدت شكوكه اذ ثبت أن المجتمعات التي لا تمارس تعدد الزوجات أكثر ايجابية من المجتمعات التي تمارس التعدد . أما عن مصر ، فقد استقصى بعض ما أورده الكلاسيكيون عن تاريخها الغابر ومشروعات ربيها وجسورها وقناطرها وقنواتها ، وقارن بين هذا الازدهار الاقتصادي القديم وما ذكره « فولني » في رحلته عن تدهور نظام الري وسوء أحوالها الاقتصادية وتعرض الفلاحين لطغيان عصابات البدو في العصر المملوكي ، وقال ان عدد السكان في مصر يرتفع بقدر ما يستطيع أهلها من انتاج ، غير أن الفقر والمرض وسوء الحكم هو الذي يحدد عدد سكانها .

وتختلف وسائل الحد من تزايد السكان في الأقطار المختلفة . ففي فارس وتركيا تقوم الحكومة المستبلة الفاسدة بما تقوم به الحروب في غيرهما ، اذ أن سوء أساليب الحكم يعنى سوء نظام الري والزراعة وهذا يؤدي الى المجاعة . وفي سيبيريا تقوم الأمراض المتفشية والمجاعات بدور المنجل الذي يحصد الزائد من السكان ، أما في الهند فتؤدي بعض العادات الاجتماعية السيئة مثل الزواج المبكر الى الفقر وتفشى المجاعات المهلكة والأوبئة ويعمل نظام الرهينة المنتشر في التبت على تخفيض عدد السكان ، غير أن التخفيض لا يتعدى الحد الذي يستطيع أن يستهلك الطعام الذي تنتجه البلاد .

ويتحدث مالتوس عن سكان الصين وعددهم الضخم ويعزى هذا الى تربة البلاد الخصبة والى العناية الفائقة التي يبذلها الفلاح الصيني في زراعة كل شبر من أرضه ، مما جعل الأرض تغل أعظم ما تستطيع من انتاج وتكفى عددا كبيرا من السكان ، ولذلك كان العرف الاجتماعي السائد يشجع الزواج ويقدم الذرية ، الا أن عدد السكان في الصين لا يصل الى مداه في الزيادة الطبيعية وذلك لشدة الازدحام في القرى والمدن الصينية وانتشار الفقر واضطرار الناس الى وأد الأطفال ولاسيما البنات وانتشار الأوبئة من حين الى آخر وتعرض السكان لثورات الطبيعة كالفيضانات العالية التي تفرق الحرث والنسل وانتشار المجاعات ومثل هذا أيضا يحدث في اليابان .

وانثقل مالتوس بعد هذا (الكتاب الأول ، الفصلان الثالث عشر والرابع عشر) الى الضوابط التي أوقفت زيادة السكان في بلاد اليونان وروما القديمة فأشـسار الى الحروب والأمراض التي كانت تجتاح بلاد اليونان القديمة من حين الى آخر ، كما أشار الى خروج المهاجرين الاغريق وانشائهم المستعمرات خارج أوطانهم وهي وسيلة لتخفيف الضغط السكاني ، كما أنه أشار الى بعض ما كان يمارسه اليونان من وأد الأطفال أو تركهم في العراء حتى يموتوا . أما ما كان يشير به أفلاطون في جمهوريته من تحديد الزواج في الطبقة العليا الحاكمة ، وتأخيرها ، واختيار أحسن الزوجات لأفضل الأزواج حتى ينجبوا جيلا قويا جميلا عاقلا يستطيع أن يرث الحكم ، فانه دليل على أن الاغريق القدماء قد عرفوا طرفا من الوسائل الشعرية أو الضوابط المانعة لتزايد السكان ومارسوها .

أما في روما القديمة ، فقد كانت الحروب العديدة تأتي على زهرة الشباب في المجتمع وتعمل باسنمرار على تخفيف الضغط السكاني ، وكان بعض الرومان يلجئون الى التهرب ، كما أن بعضهم الآخر كان ينغمس في الرذيلة ويقتنى القيان ويحجم عن تكوين أسرة . وكان الرومان يعتمدون في جميع أعمالهم على الرقيق الذين كانت تعج بهم روما وحقول ايطاليا وان قوانين روما القديمة النى كانت تشجع على الزواج والانجاب ، لدليل على ان الناس يحجمون عن الزواج عادة واذا يتزوجون لا ينجبون .

ويتتبع مالتوس الظاهرات السكانية في أقطارها المختلفة فيلاحظ أن بعض دول أوروبا مثل النرويج والسويد وأيرلندا كانت تضع قيودا على الزواج ، بل انها كانت تمنع نسبة من الخدم في المزارع عندما كانت تشجع الهجرة أو تضع من الظروف ما يحتم أمر الهجرة على بعض الأفراد . ففي أيرلندا كانت المزرعة تؤول الى الابن الأكبر ولا يجد بقية الأبناء سبيلا آخر للعيش الا بالهجرة ، ولا شك أن هذه القيود التي يضعها المجتمع لبحد من الزواج أو يؤخر منه أو يدفع بعض أفراد للهجرة ، كلها من قبيل الضوابط المانعة أو الشعرية للحد من زيادة السكان .

وقد استعان مالتوس في حديثه عن سكان انجلترا بالاحصاءات التي جمعها معاصروه عن المواليد والوفيات والزيادة الطبيعية ، كما عاصر أحد تعدادات السكان في بريطانيا وهذا الجزء من كتابه يعتبر في منهجه نموذجا للدراسة الديموغرافية كله احصاءات وجداول واستنباطات موضوعية ، رغم أن أسلوب المعدلات الذي كان يتبعه يختلف عما نألفه الآن . وقد لاحظ زيادة السكان في انجلترا وويلز من ٩١٦٨٠٠٠ نسمة عام ١٨٠٠ الى ١٠٤٨٨٠٠٠ نسمة عام ١٨١٠ . ويناقش مالتوس بأسهاب طرق الاحصاءات المتبعة وتسجيل المواليد بالنسبة لعدد الزيجات في

بريطانيا في هذه الفترة انما مرجعه الى ارتفاع الدخل القومي من الزراعة وازدياد وانتاج المصانع ، بمعنى آخر ، أن الازدهار الاقتصادي يؤدي الى ازدياد السكان كما ان ازدياد السكان - في مجتمع دم - يؤدي الى الازدهار الاقتصادي .

بعد هذه الرحلات السكانية الواسعة في الزمان والمكان - يصل مالتوس الى استنتاجات عامة هي :

١ - ان الضوابط السكانية التي تفرضها الطبيعة أو المجتمع أدت الى بقاء زيادة السكان عامة أي ان الطبيعة (في المجتمعات المتخلفة) والمجتمع (في المجتمعات المتقدمة) كان يعملان باستمرار على الحد من زيادة السكان ليتناسب ذلك مع القدر الذي تنتجه الأرض من طعام .

٢ - ان زيادة السكان زيادة كبيرة سريعة (أو ما يعبر عنه الانفجار) قد حدث عندما ازداد انتاج الطعام زيادة كبيرة وعندما كانت الحياة أسهل والعيش أرغد أي في فترات الازدهار الاقتصادي . فالاغريق في مستعمراتهم الجديدة والأوروبيون في مهاجرهم الجديدة في العالم الجديد كانوا يتزايدون بسرعة واضطراد ، كما أن السكان عامة في أعقاب الحروب أو الطواعين أو المجاعات كانوا يقبلون على الحياة والتزاوج والانجاب ويعيدون بناء مجتمعاتهم بسرعة .

واذا لم يركن المجتمع الى فرض قيود على كثرة النسل ، فانه سيتعرض الى الأوبئة والمجاعات من حين الى حين .

وقد تتعود كثير من المجتمعات على شيء من المسغبة والجوع وعلى تناول كميات ضئيلة من الطعام ، الا أن عدد السكان في معظم الأقطار يتناسب تناسباً طردياً مع كمية الطعام الذي يستطيع هؤلاء السكان انتاجه أو شراؤه .

وقد أفرد مالتوس القسمين الرابع والخامس من كتابه (في الطبقات التالية) ، ليشرح وجهة نظره الجديدة بعد أن شرح «قانون تزايد السكان» . ورأيه الجديد الذي ظل يردده ويدعو اليه هو ضرورة العمل الشعوري في جانب الأفراد على الحد من نسلهم والحث على تأخير الزواج وضبط النفس والعفة والاعتدال ، وهو في سبيل دعوته هذه هاجم قانون الفقراء بقوة ، حتى لقد اتهمه مواطنوه بأنه قاس مناع للخير عدو للبر والاحسان ، ولكن اذا راجعنا هذا القانون الذي وضع لحل مشكلة البطالة في انجلترا لوجدنا فيه قسوة بالغة دعت الكاتب الاشتراكي الكبير برنارد شو فيما بعد الى مهاجمته اذ هو يتطلب من العاقل الذي لا يجد عملاً ان يسلم نفسه وأسرته الى رئيس أبرشيته ، لكي يؤوى وأسرته في ملجأ ، على أن يقبل أي عمل يكلف به بعد ذلك مهما كان . فهذه الملاجئ في الحقيقة كانت تهدم الروح

الانسانية وتخضع الفقراء الذين يلجئون اليها الى ضروب من الذلة والخنوع ،
لا يقبلها رجل شريف لمواطنيه .

ان الفقراء - اذا فقدوا كرامتهم على هذا النحو - يشجعون على
الكسل والتواني ويفقدون سيطرتهم على أنفسهم ويقبلون غير مباليين على
الزواج والانجاب . فهناك ملجأ الابرشية في آخر الامر سيأويهم أو يأوى
من ينجبون من أطفال اذا لم يجدوا ما يسد رمقهم .

ولماذا اذن شجع الطبقة الحاكمة الانجاب على هذا النحو ؟ هل لكى
يقبل الفقراء على « انتاج » يد عاملة تتنافس على قبول أدنى أجر ممكن ؟
والعمل فى أسوأ ظروف ممكنة والتعرض للموت نتيجة الأمراض
أو الموت العاجل نتيجة الحوادث التى كانت تزخر بها المناجم والمصانع ؟
هل لهذا علاقة بالنظام الرأسمالى الجديد ، فى انجلترا فى ذلك الحين الذى
كان يستخدم الأيدى العاملة ويستهلكها كما يستهلك الوقود ويرمى
بالأشلاء المتبقية من فقراء المجتمع على قارعة الطريق ، كما يرمى بحثالة
المصنع فى القنوات ثم يأتى الدولة - التى تمثل المصالح الرأسمالية -
لكى تفتح ملاحظتها لهذه الأشلاء الآدمية بعد ان أفقدتها آخر ما تبقى لها
من كرامة انسانية وأخضعتها لضروب من الاذلال والمهانة لا قبل لرجل
كريم بتحملها ؟ .

لم يكن مالتوس - الذى هاجم قانون الفقراء - هو عدو الخير
والاحسان ولم يكن عدوا للبشر كما قالوا ، كما لم يكن ملحدًا ومجدفًا
وناكرا لاحدى آيات الكتاب المقدس ، التى تدعو الناس الى «التزايد والتكاثر
وتعمير الأرض » فالخالق الرحيم - كما دافع عن نفسه - لم يأمر مطلقا
بالتكاثر فوق ما تستطيع الأرض أن تتحمل ، ولم يأمر بأن يعيش الناس فى
فقر ومسغبة وهو - كما قال أيضا ردا على معارضته عام ١٨٠٧ - ليس
عدوا للسكان أو التزايد ، ولكنه عدو فقط للرذيلة والبؤس أى عدم التوازن
بين كمية الطعام وعدد الأفواه التى تلتهمه وان الأرض يجب ان يعمرها
سكان صحيحو الأجسام فاضلون سعداء ، وليس سكانا بائسين مرضى
تسودهم الرذيلة . وهو لا يدعو الفقراء وحدهم الى عدم الزواج ، بل هو
يدعوهم - كما يدعو غيرهم - الى التعقل والبحث عن عمل والتمسك به
وتهيئة الظروف الاقتصادية المناسبة ، لتكوين أسرة قبل أن يقدموا على
الزواج والانجاب . ودعا الناس الى ألا يأتوا بأطفال لا يجدون ما يقتاتون
به . فمن الرحمة ألا يؤتى بطفل الى هذا العالم كى يواجه الجوع والمسغبة ،
ومن التعقل والحكمة أن يهيا لكل قادم جديد الى هذه الدنيا ما يجعل منه
مواطننا صالحا .

ولقد أثارت نظرية مالتوس - أثناء حياته - كثيرا من الجدل حول درجة صحتها وقيمتها وآثارها الاجتماعية والاقتصادية . ولعل من أهم آثارها أنها استرعت انتباه المهتمين بعلوم الأحياء عامة ، ولو كان مالتوس منهم لوجد أن نفس مبدأ التكاثر بالنسبة للطعام ينطبق أيضا على عالمي النبات والحيوان فكل جيل من أجيال أى نوع أحيائي يستطيع أن يتكاثر بحيث يغطي الأرض بنوعه وحده فحسب، لو وجد الطعام الكافى لذلك الفرد مع أفراد نوعه ويتصارع النوع مع الأنواع الأخرى داخل المملكة النباتية أو الحيوانية ، ومن ثم جاءت لداروين فكرة « الصراع من أجل البقاء » ووصفها وصفا قويا فى كتاب أصل الأنواع الذى أخرجه بعد قراءة مالتوس .

وقد كتب داروين فى قصة حياته أنه فى أكتوبر ١٨٢٨ ، أى بعد أن بدأ دراسته للأحياء بخمسة عشر شهرا وقع فى يده كتاب مالتوس عن السكان ، ولما كان مستعدا تماما لقبول فكرة تصارع الأحياء للحصول على الغذاء ذى القدر المحدد فى البيئة ، فقد خطرت له فكرة البقاء للأصلح والانتخاب الطبيعى فلا بد وأن الأحياء التى تستطيع الفوز فى صراع الحياة هى أصلحها للبيئة ولا بد وأنها - تنتخب الأحياء التى تمتلك أصلح الصفات ملائمة لها للبقاء والتى تمكنها من هذا الفوز .

وبعد ، فكتاب مالتوس دراسة ونظرية ودعوة ودراسة سكانية ونظرية فى تكاثر السكان وعلاقته بزيادة الطعام والعوامل التى تحد من تزايد السكان ودعوة لضبط النسل .



التأثير الفكرى والعملى لنظرية مالتوس :

ويقول د . رمزي زكى عن النتائج النظرية والعملية لنظرية مالتوس: وبالرغم من أنه قد نشب خلاف عميق بين مالتوس والاقتصاديين الكلاسيك المعاصرين له ، وهو الخلاف الذى دار حول موضوعات القيمة ونظرية التوازن الاقتصادى العام ، إلا أن نظريته فى السكان كانت مع ذلك موضع قبول شبه عام بين الاقتصاديين الكلاسيك الذين كانوا يعبرون فى كتاباتهم عن وعى الطبقة البورجوازية الصناعية الوليدة .

والحقيقة أن القبول الذى حظيت به نظرية مالتوس عن السكان لدى الاقتصاديين الكلاسيك ، لم يكن مصادفة عابرة فهناك من داخل صلب هذه النظرية مجموعة معينة من الفروض والأسس الفكرية والأيدولوجية التى كانت تتفق وتنسجم مع البناء الكامل للفكر الاقتصادى الكلاسيكى البورجوازي آنذاك .

١. - يأتى فى مقدمة ذلك الطابع الأزل والأبدى الذى أضفاه مالتوس على نظريته ، حيث نادى بأن قانون السكان الذى تحدث عنه إنما هو قانون طبيعى ذو صفة مستقلة عن طبيعة النظام الاجتماعى السائد . وكان هذا الادعاء يتمشى تماما مع ايمان الكلاسيك بوجود قوانين طبيعية خارقة تعلو فوق ارادة البشر وتسير أمور الكون والطبيعة والمجتمع .

٢. - ان قانون السكان بالصياغة التى وضعها مالتوس كانت تعطى تبريرا لسوء أوضاع الطبقة العاملة وبؤسها خلال المراحل الأولى من تطور الرأسمالية الصناعية . فشاكل الفقر والجوع والبطالة وسوء الصحة وانخفاض الأجور إنما ترجع - فى رأى مالتوس - ليس الى طبيعة النظام الرأسمالى وإنما الى مفعول قانون السكان . ونظرية مالتوس بهذا الشكل كانت تعطى للبورجوازية الصناعية سلاحا نظريا فى يدها لتبرير سوء أوضاع الطبقة العاملة .

٣. - وقد انعكست هذه الوظيفة التبريرية لنظرية مالتوس فى النظرية التى وضعها ريكاردو عن الأجور وهى النظرية التى عرفت باسم « نظرية الأجر الحديدى » ، حيث استند ريكاردو فى صياغته لنظرية الأجور على قانون مالتوس فى السكان ، ذلك أنه انطلاقا من هذا القانون رأى ريكاردو أن الأجر الطبيعى للعمل يتحدد فى الأجل الطويل عند مستوى معين لا يتعداه . وهذا المستوى هو الحد الأدنى الضرورى للمحافظة على العمال وتكمينهم من اعادة تحديد « جنسهم » وذلك على حد تعبير ريكاردو نفسه ، ومن ثم فالأجور تتحدد على أساس أجر الكفاف الذى يتحدد بدوره أساسا بمستوى أسعار المواد الغذائية الزراعية فاذا ارتفع أو انخفض الأجر الطبيعى عن هذا المستوى الكفافى ، فإن هناك قوى طبيعية موجودة فى النظام ومن شأنها أن تعيد بطريقة تلقائية مستوى الأجر الى مستواه الأدنى الضرورى فمثلا ، اذا ارتفعت أجور العمال عن هذا الحد الأدنى الكفافى ، لأدى ذلك حسب رأى ريكاردو الى زيادة عدد السكان ، حيث تكثر زيجات العمال ويترتب على ذلك زيادة النسل وزيادة عرض العمل فى الأجل الطويل بنسبة أكبر من نسبة زيادة الطلب عليهم ومن ثم تحدث فائض عرض فى عنصر العمل ، مما يؤدى الى انخفاض الأجور بشكل متتال ، الى أن تستقر عند مستوى أجر الكفاف واذا حدث على العكس من ذلك أن انخفضت الأجور الحقيقية المدفوعة للعمال الى مستوى أقل من مستوى أجر الكفاف ، فإن ذلك يؤدى الى سوء الأحوال الصحية للعمال فتنتشر الأمراض ويرتفع معدل الوفيات بينهم ، كما تقل زيقاتهم وبالتالي ، يقل نسلهم ، الأمر الذى يتسبب فى الأجل الطويل فى حدوث نقص ملموس فى عرض العمل . ومن هنا سيوجد فائض طلب (= نقصا فى العرض)

فى سوق العمل فى الأجل الطويل ، مما يؤدى الى ارتفاع الأجور بشكل مستمر الى أن تستقر عند مستوى اجر الكفاف .

٤ - ولما كان الأجر الطبيعى الكافى يحدد على أساس المواد الزراعية الغذائية ، فان ارتفاع أسعار هذه المواد يؤدى بالضرورة الى ارتفاع هذا الأجر الطبيعى معبرا عنه بالنقود . ولما كان ارتفاع أسعار الغلال الزراعية فى المراحل الأولى من تطور الرأسمالية الصناعية يفرض قيذا على اعدانات تراكم رأس المال فى الصناعة - لأن مستوى الأجر يحدد مستوى الربح وهذا الأخير يحدد مستوى التراكم - فان نظرية مالتوس فى السكان أعطيت بطريق غير مباشر لم يكن فى وعى مالتوس حينما صاغ هذه النظرية . سـالـحا نظريا دى يد الطبقة البورجوازية الصناعية للمطالبه بالسماح باستيراد الغلال من العالم الجديد ، مع عدم فرض رسوم جمركيه على هذه الغلال وذلك حنى تنخفض نفقت المعيشة وبالتالى الأجور . وقد تمكنت البورجوازية من تحقيق ذلك من خلال اسقاط قوانين الغلال وهو أمر كان يعارض بالتأكيد مع مصالح طبقة ملاك الأراضى التى كان مالتوس يدافع عنها .

الاختوة كرامازوف

دوستويفسكى

م ١٨٦٠

دوستويفسكى أحد أئمة الرواية الروسية الكلاسيكية ، فانتاجه الروائى يشغل مكانة مهمة وخاصة ، لا فى تاريخ الرواية الروسية فقط ، بل وفى الرواية العالمية أيضا .

تشكل اتجاه دوستويفسكى الى الرواية كفن تحت تأثير التجربة الروائية لكل من بوشكين وجوجل ، كما أشار الكثير من الباحثين أيضا الى أهمية رواية كل من بلزاك وجورج صاند وفكتور هوجو وديكنز بالنسبة لروايات دوستويفسكى .

برز دوستويفسكى فى الساحة الأدبية فى أربعينات القرن الماضى ، واتسم انتاجه الروائى منذ أول رواية وهي « المساكين » بالمنهج الفنى الجديد ، فنجدته يبتعد عن الخط الهجائى المميز لرواية معلمه جوجل الذى كان يجذب اهتمامه وصف الحياة الموضوعية المعيشية بأنماطها المتعددة ، واتجه دوستويفسكى الى البحث العميق فى نفس أبطاله ، حيث يعطى الكاتب من خلاله صورة للواقع والحياة « الجارية » .

كتب دوستويفسكى القصة والرواية « وكانت أشهر رواياته : -
« المساكين » (١٨٤٥) ، « المحقرون والمهانون » (١٨٦١) ، « الجريمة والعقاب » (١٨٦٦) ، « الأبله » (١٨٦٩) ، « الشياطين » (١٨٧٢) ، « المراهق » (١٨٧٥) ، و « الاخوة كارمازوف » (١٨٨٠) .

ويعتبر وصف حياة فقراء المدينة من أكثر الموضوعات المحببة عند دوستويفسكى الروائى وقد اتجه الى هذا الموضوع فى العديد من رواياته ، من ذلك « المساكين » ، « المحقرون والمهانون » و « الجريمة والعقاب » . ودستويفسكى فى تصويره لحياة الفقراء ينحو نحوا جديدا ، فهو لا يهتم بتصوير اللوحات المعيشية التى تعكس الفقر والتناقضات الاجتماعية التى تحكم وجود الفقراء ، قدر اهتمامه بتصوير العالم الروحى والأخلاقى للفقراء ، الذى يبرز فى ارتباط وثيق بوجودهم المادى . فالمشكلة الاجتماعية للفقراء تبرز فى روايات دوستويفسكى من خلال المشكلة الأخلاقية والنفسية . والعالم الداخلى لفقراء دوستويفسكى هو عالم صعب ومعقد ، فرغم ما يظهر عليه من غيظ وحنق وأنانية ، ورغم ما قد يسيطر عليه من أفكار كاذبة أو وعى مريض ، فهو مع ذلك عالم الخير والمشاعر الطاهرة ومبادئ الاتسانية والأخوة والضمير الحى والنفس القادرة على التضحية والمعاناة والتصحيح .

حملت روايات دستوفسكى بصمة الواقع المعاصر ، فهي تصور الكثير من أحداثه الجارية ومشاكله الملحة كالجريمة ، والركض وراء المال ، ووقوع الانسان ضحية الاغراءات والأفكار الشريرة ، والانقسام بين الشخصية والمجتمع وبين الطبقات الحاكمة والشعب ، وتفكك وسقوط الركائز العائلية التقليدية وأزمة الحياة الاجتماعية المعاصرة ومشكلة وجود الانسان بها وخلافه . كما اهتم دستوفسكى أيضا فى ستينات وسبعينات القرن الماضى برسم نمط البطل المفكر ذى العقل المتأمل والاتجاه التحليلى تجاه الواقع ، وهو الذى برز فى أشهر رواياته (الجريمة والعقاب) و (الاخوة كارمازوف) . لكن بطل دستوفسكى هذا - ورغم ما يملكه من امكانيات عقلية وفكرية كبيرة - يظهر فريسة للأفكار الكاذبة المضللة ويبدو بعيدا عن الشعب ولا يشارك فى الحركة التحريرية لبلاده ، مع أن فكره يتيه فى البحث عن مخرج من أزمة الحياة . وهذا البطل يسيطر عليه شك عميق تجاه المثل الثورية الاشتراكية والليبرالية ، ويتراجع بين الاتجاهات الفوضوية وبين الأفكار الدينية .



ولد « دستوفسكى » (٥٢) لأب جراح ، وشهد ضوء الحياة أول ما شهد بين جدران المستشفى الذى كان يعمل فيه أبوه ، وكانت طفولته عذبة يتعاودها المرض آنا بعد آن ، ولكنه مع ذلك استطاع أن يظفر بنجاح متفوق فى مدرسة المهندسين ، لكن المهندس الناشئ غلبه الأدب فانصرف اليه لأن الهندسة جاءت عن طريق الدرس ، أما الأدب فطريقه اليه الطبع الأصيل .

وبدأت حياته الأدبية بداية لا تخلو من فكاكة ومن عبثة فى آن معا ، فقد كتب قصة كانت باكورة إنتاجه ، قصة (الفقراء) ، وساقه صديق ناشئ فى الأدب مثله الى أديب من شيوخ الأدب اذ ذاك يقوم على تحرير مجلة أدبية ، هو (نكراسوف) ، وقدم الصديق صديقه (دستوفسكى) الى الأديب الشيخ ، فاستقبله الأديب الشيخ بنظرة باردة ، ولم يدر ناشئا ماذا يصنع ، فقذف بمخطوط قصته قذفا ، وخرج مسرعا يتلفت يمنة ويسرة خشية أن تراه أعين الرقباء كأنه لص أتى أمرا ادا ، وقصد من فوره الى جماعة من أصدقائه الشبان ، فأخذت جماعتهم تقرأ شيئا من أدب (جوجول) حتى انسلى الليل كله ، وعاد (دستوفسكى) الى داره مع فلق الفجر ، ولم يحس رغبة النوم ، فجلس الى نافذته يسرح البصر ، وما هو الا طارق يدق جرس الباب ، فيفتح له وهو دهش لهذا الطارق المبكر ، فيجد نفسه محتضنا بين سلاعى صاحب المجلة الأدبية (نكراسوف) ، فقد شبّه المصادفة أن يزور الأديب الشيخ صديقا ناقدًا ، ويذكر له أن

شبابا لم يره من قبل قذف أمامه قصة لتنتشر ، وقرأ الصديقان معا قصة (الفقراء) فأخذتهما بسحرهما ، حتى أنقعا الليل كله فى قراءتهما ، ولما أصبح الصبح لم ، يطق (نكراسوف) صبرا على هذا الكشف الجديد ، وذهب الى أصدقائه النقاد ، يطرق عليهم الأبواب قائلا : جئت لأعلن عن (جوجول) جديد ظهر اليوم فى أفق الأدب !

وفعل التشجيع فى أديبنا الناشئ فعل السحر ، فأخذ يعمل فى نشاط متصل عنيف لا يعرف الراحة والهدوء فعرض صحته للخطر من جهة ، وتعجل الانتاج من جهة أخرى ، حتى أصبحت سرعة الانتاج علامة تميزه وتنتقص من أدبه ، فاذا عرفت أنه كان يكتب عشر قصص فى آن واحد ، عرفت بأية سرعة كان ينتج ، وبأى مجهود كان يعمل ، لكن هذا التيار الدافق وقف ذات يوم فجأة حين أطبقت عليه مغاليق السجن فى بطرسبرج .

اتهم (دستويفسكى) مع جماعة من زملائه بالعمل على الثورة ، وزجوا فى السجن ثمانية أشهر ثم جىء بهم الى ميدان فى قلب المدينة ، حيث أقيمت المشنقة انتظارا لرقابهم وخلعت عنهم ملابسهم الا أقلها ، فى جو كانت حرارته احدى وعشرين درجة تحت الصفر ، وقرىء عليهم ما قضى به فى أمرهم واذا هو الموت ، لم يكذب يصدق (دستويفسكى) ما سمعته أذناه ، لابد أن يكون حلما ما سمع ، انه لم تنقض الا أيام قلائل منذ وضع أساسا لأثر أدبى جديد اعتزم انشاءه ، واطلع عليه أحد الزملاء فى السجن ، وتلفت الى من وقف بجواره وسأله دهشا : أصبح ما يعلنون ؟ أصبح أننا قادمون على الموت ؟ لم يجب المسئول بغير إشارة من اصبعه وهو صامت الى عربة قريبة ، طرح عليها غطاء ، وبدا كأنما تحت الغطاء شئ كالتوابيت وهبط من أعلن حكم الموت من منصته ، وصعد القسيس يحمل الصليب ويطلب من (المجرمين) أن يبوحوا له بما يريدون أن يبشروه من اعتراف ، ولم يفعل ذلك سوى واحد منهم ، واكتفى الباقون بتقبيل الصليب (لقد شرعوا السيوف فوق رؤوسنا ، وألبسونا قمصان من يقضى فيهم بالموت ، وربطونا ثلاثة ثلاثة ، وكنت ثالث الثلاثة فى الصف الأول ، فعلمت أنه لم يبق من حياتى الا دقائق معدودة ، ذكرت عندئذ وذكرت أطفالك (هذا خطاب كتبه دستويفسكى فيما بعد الى أخيه) وحاولت أن أقبل زميلى فى الصف قبلة الوداع ، ثم ما هى الا أن نفخت ثلة من الجند فى أبواقها نفخة ، واذا بالأغلال فككت عن أجسادنا ، وأعادونا الى منصة المشنقة ، حيث أعلن معلن أن جلالة القيصر قد عفا - فقد استبدل القميص بحكم الموت سجننا يكون فيه العمل الشاق - والعربة التى كن يظن أنها تحمل التوابيت لأجسادهم كانت تحتوى على بذلات يلبسها من

يصندر عليه مثل هذا الحكم . وألبسوا هذه البذلات وسيقوا الى السجن، حيث قضوا سنوات أربعا ، أطلق سراحهم بعدها ، وعاد أديبنا الى الحياة من جديد ، ولكن كيف ؟ عاد من سجنه أسلم بدنا وأهدأ عصبا وأكثر فى عقله اتزاننا !

استأنف (دستوفسكى) حياته الأدبية ، فأخرج قصة (المستذل والجريح) ، وعقب عليها بـ (ذكريات دار الموتى) وهو يعنى بدار الموتى سجنه الذى قضى فيه أربعة أعوام ، تقرأ فيه وصف الحياة فى ذلك المكان كما شهدها الكاتب ، فتنتفض من هولها رعبا ، ومما يستحق الذكر هنا أن (البؤساء) - لفكتور هيغو - صدر فى نفس الوقت الذى صدر فيه (ذكريات دار الموتى) ، وقد لا نعدو الحق ان قلنا ان (دستوفسكى) قد بلغ فى كتابه ما لم يبلغه (هيغو) من حيث بساطة التعبير وصدق التصوير ، كان (دستوفسكى) سجيننا سياسيا ، لكنه لم تكن هنالك تفرقة بين سجين لسبب سياسى وسجين أجرم على نحو آخر ، وقد لا يكون فى ذلك شئ يثير العجب ، لكن العجيب حقا أن (دستوفسكى) وقد رأى نفسه فردا من جماعة مجرمة ، لم يدر فى خلده قط أنه فى وضع خاطئ ، كما أنه لم يدر بخلد أحد من زملائه فى السجن - نعى مجرمى القانون - أن هذا السجين السياسى يقع فى منزلة فوق منزلة سائر المجرمين ، فاشن اعتدى المجرم على قانون من قوانين الدولة فقد اعتدى السجين السياسى على قانون آخر ، لهذا لم يحاول (دستوفسكى) فى كتابه هذا أن يخلع على نفسه ثوبا من الشرف ليميز به نفسه عن سواه . انما الذى حاوله ، وحاوله بعنف وقوة ، هو أن ينظر الى المجرم - كائننا ما كان اجرامه - نظرة غيظ وحنق ، فليست الجريمة خطأ انما هى ضرب من الجذ العاثر ، لقد أحس (دستوفسكى) العطف على زملائه فى الاجرام ، وأعجب ببعضهم اعجابا شديدا ، فقد يكونون غلاظ الظاهر ، لكن فى بعضهم صفات طيبة ، ما فى ذلك من شك .

وبعدئذ ، اكتنفت حياة الكاتب صعاب ، من بينها ضيق مالى نتج عن انغماسه فى القمار أوقعه فى دين ، لم ينقذه منه بعض الشئ الا قصة عظيمة صادفت نجاحا عظيما ، هى قصة (الجريمة والعقاب) وطريقته فيها - بل طريقته فى قصصه جميعا على وجه الاجمال - هى ألا يحدد لك صفات أشخاصه تحديدا مرتبا ، بل هو يسرد لك دقائق حياتهم بالترتيب الذى تقع به فى الحياة ، لا بالترتيب المنطقى الذى يسبغه عليها عقل الكاتب ، ويتركك تستخلص لنفسك هذه الصورة من تلك الدقائق المبعثرة فى أنحاء القصة هنا وهناك ، خذ مثلا لذلك ، ترى المجرم فى القصة يعتزم قتل امرأة عجوز تراه يعتزم ذلك منذ الصفحة الثانية من

القصة ، ثم تتكاثر عليه الحوادث وتتعرج به الدقائق هنا وهناك حتى اذا ما بلغت نهاية القصة ، وجدت هذا المجرم ينشر مقالة في مجلة يحاول فيها أن يشرح نظرية تبرر مثل تلك الجريمة ، لو كان الكاتب يرتب الحوادث ترتيبا منطقيا لذكر لك نبأ هذه المقالة بعد ذكره للجريمة ، لكنه لم يعبأ بتباعد الحوادث بين الحقيقتين في قصته ، ما دامت تباعد بينهما في الحياة ، مثل هذه الطريقة في كتابة القصة من شأنها أن تقتل بعض الشوق في نفس القارئ وأن تشعره بمجهود عقلي ، لأنه يحاول أن يربط الحوادث المتناثرة بعضها ببعض ، وقد يستطيع ذلك وقد لا يستطيع ، كما هي الحال في الحياة الواقعة ، بعضنا قادر على ربط الحوادث بعضها ببعض وان باعدت بينها الأيام ، على حين يعجز بعضنا عن ذلك ، والكاتب هنا لا يعيننا على مثل هذا الربط .

والفن القصص عند (دستوفسكي) له خاصة أخرى ، لعلها تميز القصة الروسية كلها ، بل لعلها تميز الفن الروسي كله بما في ذلك فن العمارة ، وهي أن يتركب الكل من مجموعات تكاد كل مجموعة منها أن تكون كلا مستقلا ، فالكنيسة التي تبني على الطراز الروسي - مثلا - تتألف من عدة أجنحة ، يوشك كل جناح منها أن يكون كنيسة قائمة بذاتها ، والقصة الروسية تتألف من مجموعة من القصص ، لا يصلها الا خيط رفيع جدا يمكن قطعه والاكتفاء بأى جزء على حدة كأنه قصة وحده - هكذا كان فن (دستوفسكي) في قصة (الجريمة والعقاب) .

لكن هذه خصائص عامة الى حد ما في الأدب الروسي كله ، أما ما يميز (دستوفسكي) في انشائه الأدبي - من حيث طريقة الأداء - فهو السرعة في الانتاج ، وقد كان بين الدوافع اليها ضيقه المالى الذى كاد يلزمه ، على الرغم من كثرة مكسبه . ولما وجد أن سرعته في الكتابة أبطأ مما أراد ، استخدم فتاة تكتب الاختزال ، لينتج في اليوم الواحد أضعاف ما كان ينتجه - وقد أصبحت هذه الفتاة زوجة ثانية بعد وفاة زوجته الأولى - وهذا الانتاج الغزير المتلاحق هو ما كان يطمح اليه ، ففضلا عن ضرورته المادية ، كان يطمح ألا تنقطع صسلته أبدا بجمهور قرائه وأن يظل سلطانه على عقولهم متصلا دائما ، لكن هذه السرعة لابد أن تؤدي الى نتائجها الطبيعية من اهمال في السبق الفنى ، حتى لو كان الفنان هو دستوفسكي .

ونرى هذا الاهمال واضحا في قصص جاءت بعد (الجريمة والعقاب) لكنها مع ذلك من آيات الأدب العالمى الخالدة - هي قصص (الأبله) و (الفكرة المتسلطة) و (الاخوان كارامازوف) ، في قصة (الأبله) يبين أن من يرتكب الشر لعله في تكوينه العصبي قد يكون أعلى فكرا وأسمى خلقا من سواء ممن لا يرتكبون شرا مثل شره ، ثم هو في هذه القصة أيضا

يعالج ظواهر الجنون على أنها ظواهر عادية لا شذوذ فيها ، تراها شائعة بين الناس ، والاختلاف هو في الدرجة وحدها ، وفي (الفكرة المتسلطة) حاول الكاتب أن يتعقب العوامل التي من شأنها أن تقوى حركة (الفوضوية) أو ان شئت فقل الثورة الفكرية التي أدت الى الشيوعية ، هذه العوامل الدافعة يستحيل في رأيه أن يكون أساسها الآراء المهوشة الغامضة الهزيلة التي تتسلط على من أفقدتهم الحماسة اتزان عقولهم ، كما يستحيل كذلك أن يكون أساسها أحزابا سياسية تهافت بانياتها وشططت في خيال وأوهام ، بل لابد للانقلاب الاجتماعي من جماعة قوية فيهم العزائم وتحللت في رؤوسهم الأفكار وصلبت عندهم الإرادة ، وأما قصته « الاخوان كارامازوف » فهي أشبه بواجهة عظيمة لبناء أعظم ، لكن البناء ليس له وجود ، وذلك أن الأديب أراد بادئ ذي بدء أن يجعل قصته هذه ذات خمسة أجزاء ، ثم قرر أن تكون من جزئين ، ثم لم يكتب من الجزئين الا جزءا واحدا ، هو هذه القصة ، لكنه جزء مؤلف من أربعة مجلدات ضخام حاول الكاتب فيها أن يصور الحركة الفكرية في منتصف القرن التاسع عشر ، بما تضمنته من آراء ثورية وانقلاب في وجهة النظر ، في الأخوين الكيرين « ديمتري » و « ايفان » جسد الكاتب جانبين من جوانب عصر الانقلاب الفكري المشار اليه ، جانبين من جوانب الضعف ، ف « ديمتري » يمثل صاحب الإرادة الضعيفة والأخلاق المنحلة ، و « ايفان » يمثل صاحب العقل الضعيف والفكر المتدهور ، وأما ثالث الاخوة « ليوشا » فيمثل الرجل الروسي اتزن فيه العقل والإرادة معا ، فهو رجل سليم القوى معا في الغرائز والميول ، يحب ويؤمن ويرق ويكرم ، ويقال في التعليق على هذه القصة ان « دستويفسكي » أراد أن يمثل بالأخوين الكيرين « ديمتري » و « ايفان » لروسيا وقد أخذت عناصر المدنية من الغرب ولم تهضمها بعد فانحلت خلقا ، ثم روسيا وقد اكتنفها الجهل فضعفت فكرا ، ثم أراد أن يمثل بالأخ الثالث « اليوشا » روسيا المستقبل حين تتسق في حياتها عناصر المدنية الغربية مع مقومات الثقيف والتعليم ، ومهما يكن من أمر هذه القصة العظيمة الخالدة ، فهي ثروة زاخرة بدقة التحليل وصواب الرأي وصدق النظر ، هي قاموس شامل لكل معاني النفس البشرية ، وآلة موسيقية تجمعت في أوتارها كل نغمة من نغمات القلب الانساني ، ثم هي وثيقة ناصعة أثبت فيها الكاتب حياة روسيا المعاصرة ، ما خفى منها وما ظهر ، الروسية في أخلاقها وتفكيرها وحياتها الاجتماعية على وجه الاطلاق ، وهي في بعض مواضعها بلغت في روعة الأسلوب وبلاغة التعبير ما لم يبلغه أديب روسي آخر ، فمثلا في موضع منها يصف المناقشات البيزنطية الفارغة التي يحاول فيها المتناقشون أن يشقوا الشعرة كما يقولون ، والتي كانت سائدة في العصور الوسطى ، ولا تزال سائدة في

كل وسط يشبه في عقليته وتفكيره عقلية تلك العصور وتفكيرها ، في هذا الموضع يصور الأديب رجلا من رجال « محاكم التفتيش » التي شاع أمرها في أوروبا منذ قرون ، وخصوصا في أسبانيا ، والتي كانت تحرق الأبرياء حرقا بحجة الزينغ عن الدين والخروج على العقيدة السليمة والايان الصحيح : وفي هذا الموضع نرى المسيح قد عاد الى الأرض ، عاد في مكان من المدينة نصبت فيه محكمة التفتيش أدوات النار التي سيلقى فيها بمن ذاع - في رأيها - عن الدين ، وعرف جمهور الناس أنه المسيح فاجتمعوا حوله زرافات زرافات ، لكن رئيس محكمة التفتيش أمر بالقبض عليه وأرسله الى السجن ، ثم ذهب اليه في سجنه وأخذ يعنفه على أنه وضع لأتباعه مبدأ يستحيل تطبيقه : « لقد عرض عليك الشيطان أن يحول الصخر خبزا فأبيت أن تتقبل منه ما عرض ، ثم زعمت أنك مستطيع أن تحكم قلوب الناس بالحب دون سواه انظر الى أية نهاية أدت هذه المبادئ وبنا معهم ، انهم يعرضون عن الحب ويصيحون في طلب الخبز !

اننا اذا ما أعطيناهم ما يريدون من خبز ، استطعنا أن نصفدهم بالأغلال بعد ذلك عن رضى منهم ، سأمر غدا برميك في النار ! » .

يحتل « دستويفسكى » من الأدب الروسى مكانة رفيعة ، فلا يرتفع عليه في ذلك الأدب الا رجل واحد ، هو « تولستوى » .



الرواية

المجاهدة من أجل قضية الانسانية !!

بدأ دستويفسكى ينشر هذه الرواية مسلسلة في صيف ١٨٧٨ وظهرت كاملة في كتاب سنة ١٨٨٠ ولكن بعض موضوعاتها كانت تشغل بال دستويفسكى منذ سنة ١٨٧٠ ، فقد كتب في تلك السنة الى صديق له ينوى كتابة رواية عن مرتكب الخطيئة الكبير في خمسة أجزاء ، وأمكن بعد الاطلاع على مذكرات دستويفسكى الموجودة في ادارة المحفوظات الروسية معرفة أن عددا من الشخصيات التي كانت ستظهر في هذا الكتاب الضخم الذى كان يهدف الى كتابته قد ظهر في رواية «المسوس» ورواية «الشباب الخام» ورواية «الاخوة كارامازوف» ، وموضوع رواية «الملحد» وهى احدى الروايات التى لم يكتبها . يبدو كذلك فى تفكير ايفان كارامازوف - أحد الشخصيات البارزة فى رواية «الاخوة كارامازوف» - عن وجود الله ، وكان دستويفسكى ينوى أن يسترسل فى سرد مغامرات اليوشا - أحد الاخوة - وما عرض له من صنوف الغواية ولكن موته حال دون ذلك .

وقد رمى دستوفسكى بهذه الرواية الى مقاومة الفلسفية ، وفقدان العقيدة والأفكار الأوربية عن العلم ، التى طغت على عقول الشبان الروسين فى عهده ، كتب الى أحد أصدقائه يقول : « يحاول الناس بكل ما أوتوا من جهد انكار الخلق المقدس وملكوت الله ومعناه » . وفيدور كرامازوف والد الاخوة الذين يحملون هذا الاسم وولد ايفان وابنه غير الشرعى سمردياكوف يمثلون نزعة انكار وجود الله المادية الغالبة .

وتبدأ الرواية بالصراع بين الأب العجوز وابنه ديمترى على امتلاك جروشنيكا والاستئثار بها ، ويسفر هذا الصراع عن قتل الأب الذى قام به أحد أبنائه ، فمن منهم القاتل ؟ وقارىء هذه الرواية ينتقل فى ثلاثة مستويات ، هى مستوى حياة أسرة كرامازوف ، ومستوى لغز حادث قتل الوالد ومستوى التفكير الفلسفى الذى تضمنته الرواية .

والابن الأكبر ديمترى يمثل الاسترسال مع الرغبات الجامحة والشهوات المنطلقة بغير عنان وعدم القدرة على السيطرة على النفس ، واخوه ايفان يمثل كبرياء المعتزين بالعلم والذين فقدوا يقينهم الدينى وعذبت نفوسهم الشكوك ، واليوشا أصغر الاخوة يمثل النزعة الدينية ، ويصل دستوفسكى الى قمة الاجادة الفنية فى تصويره لرأس الأسرة فيدور كرامازوف ، فهو رجل تتمثل فيه القوى الشيطانية ، وهو مريد كثير العورات والخسائس غارق الى أذنيه فى الشهوات الوضيعة والأعمال المستنكرة ولا يحاول اخفاء فجوره ودعارته ، بل يحلو له أن يعلمهما ويفاخر بهما ، ولا يصدء ضمير عن ارتكاب الموبقات والامعان فى ذلك ، وقد وصلت فيه النفس الانسانية الى أعماق منحدرات السقوط والتسفل والتمرغ فى الأقدار والأحوال ، وقد ننتقد أعماله ونستفزع أقواله ، ولكن لا يسعنا مع ذلك كله الا نعجب من فرط قوة حيويته وشدة تغلغل جنوره فى الأرض ، ودستوفسكى يدينه باعتباره مذنباً ولكن فى اكتفاء هذا الرجل العرييد المهرج بنفسه قوة غريبة الشأن .

وقد أجاد كذلك دستوفسكى تصوير شخصية سمردياكوف وهو ابن فيدور غير الشرعى من الخادمة البلهاء الفتاة ليزافينا .

ويحاول الأخ الأكبر ، ديمترى التكفير عن أهوائه الجامحة بمعاناة الشقاء واستهداف الآلام ، وقد كان دستوفسكى شديد التعلق بفكرة أن الشقاء هو خير مطهر للنفس من أدران الآثام والذنوب . ومما يروى عنه أنه فى ذات يوم قدم له أحد أصدقائه شايًا تبشر مخايله بأنه سيكون له شأن فى المستقبل ، ودار الحديث عن كتب دستوفسكى وآماله فى مستقبل روسيا والحياة بوجه عام ، وترك هذا الشاب انطباعاً حسناً فى

نفس دستوفسكى ، ولما انصرف الشاب سأل صديقه قائلاً : « ما رأيك في هذا الشاب ؟ » .

فركز دستوفسكى عينيه في صديقه وأجابه في هدوء : « أتعرف ما ينقص هذا الشاب ؟ انه في حاجة الى أن يعيش ثلاث عشرة سنة في سيبيريا ، وهذا ما يعين على تكوينه » .

وهذه وجه نظر دستوفسكى ، فالألم عنده هو الذى يجلو جوهر النفس ويبرز حقيقتها .

وربما أخذ على دستوفسكى بعض قرائه ولوعه بتصوير الشخصيات الشاذة ، والطبائع المنتكسة ، وكثرة المرضى والمجرمين الذين تعج بهم رواياته ، وحتى قصصه القصيرة وأقصوصاته ويرجع جانب من أسباب ذلك الى مخالطته الأشرار والمطبوعين على الاجرام في سجون سيبيريا وكان هو نفسه « ريحها » وهو يواجه الشر ولا يغمض دونه الطرف أو يغالط نفسه في حقيقته ، ولكنه من ذلك يتتبع آثار العناية الإلهية ، ويرى بقايا النور خلال الظلام الحالك ، وكيف تفوح رائحة أزاهير الخير بين أشواك الشرور الطاغية الملتفة ، وحقيقة أن كثيرا من الشخصيات التى يعرضها على ابصارنا ويحلل دوافعها من حثالة البشر ، ونفايات الانسانية ، ولكن الكتاب الكبار حينما يتعرضون لكشف مغامرات الانسانية ، ويصفون تجاربها المرة ، لا يختارون شخصيات من الطراز العادى المؤلف ، وإنما يعرضون علينا شخصيات من طراز هاملت ودون كيشوت والملك لير ، ويحاول دستوفسكى أن يواجه الشر ليستخرج من ثناياه الخير ، فكتبه رغم ما فيها من المأسى الدامية المحزنة تحمل مع ذلك الى الانسانية رسالة الأمل .

وكان الذى تولى قتل فيدور كارامازوف هو ابنه غير الشرعى المختل الشعور الناقص العقل سمردياكوف ، ولم تخسر الدنيا شيئا بمصرع هذا الشرير الداعر الذى لا خير فيه ولا فائدة للانسانية من وجوده ، ولكن عقل ديمترى الذى كان يبرز الجريمة ، يجد معارضة شديدة من ضميره الذى يعنفه أشد تعنيف ، لأنه أراد أن يقتل أباه ويتخلص منه ، وانتوى ذلك ، ولكنه قصر عنه ، لذلك يحاول أن يوجه الاتهام الى نفسه ، ويلقى تبعة الجريمة على عاتقه ، لأنه أوحى الى سمردياكوف فكرة القتل ، وقد شفق سمردياكوف نفسه قبل كشف الجريمة والانتهاى من التحقيق .

وألوشا الابن الأصغر اتجه اتجاها دينيا ، وهو مثل بوذا في الأساطير المعزوة اليه ، يخرج من العزلة ليعيش في الدنيا ويرشد الحائرين في سبيل الحياة ويريهم طريق الخلاص ، وهو بحكم وراثته تجرى في

عروقه دعاء أسرة كارامازوف ولكنه تغلب على نوازع الشر الذي في نفسه
وآثر الاتجاه الدينى الانسانى ، وقد تأثر فى اختياره لهذا السبيل
بشخصية بارزة فى الرواية وهى شخصية زوسىما الراهب الذى كان
يعيش فى الصومعة ومن النصائح التى وجهها الأب زوسىما الى تلميذه
أليوشا قوله : « لا تقم من نفسك قاضيا لاصدار الأحكام على الناس ،
والحب الخاشع المتواضع قوة رهيبه أقوى تأثيرا من العنف ، والحب
الناشط الفعال هو الذى يجلب الايمان ، فأحب الناس ولا تخش ما يقتربون
من الآثام ، وأحب كل مخلوقات الله وارج الله أن يجعلك باشا مستبشرا
وكن مرحا كالأطفال والطيور » .

ومن أقواله لأليوشا التى تكشف لنا عن بعض اتجاهات دستوفسكى
نفسه قوله : « سيحل بك الكثير من نوائب الدهر ، ولكن هذه النكبات
ستكون السبيل لاسعادك واشعار قلبك السرور وستبارك من أجلها
الحياة ، وتجعل غيرك من الناس يباركونها » .

وقد صاغ دستوفسكى شخصية الأب زوسىما على مثال راهب
لقبه فى دير أوتين ، حينما زار هذا الدير فى صحبة الفيلسوف الروسى
الشباب فلاديمير سولوفيف ، ودارت بينهما أحاديث دينية خلال الزيارة
تركت أثرها فى نفسه .

وتتناول الرواية مشكلة العلاقة بين الضرورة والحرية . وفى أحد
فصول الرواية وعنوانه « الغارق فى الشهوات » يصف لنا دستوفسكى
جانبا من الصراع بين فيدور كارامازوف وابنه ديمترى المفتون بجروشنكا ،
والتى ينازعه فيها أبوه ، ويقول دستوفسكى : « جرى جريجورى
وسمردياكوف الى الحجرة خلف ديمترى ، وكانا يتشاجران معه فى المر
رافضين أن يسمحا له بالدخول وذلك عملا بالأوامر التى تلقياها من فيدور
كارامازوف قبل أيام ، واغتتم جريجورى فرصة وقوف ديمترى لحظة عند
دخوله الى الحجرة ليبحث عنه ، وجرى حول المائدة وقفل البابين المزدوجين
على جانبى الحجرة اللذين يؤديان الى الحجرات الداخلية ، ووقف حيال
البابين المغلقين ماذا ذراعيه متأهبا للدفاع عن المدخل الى آخر قطرة من دمه ،
ولما رأى ديمترى ذلك أطلق صرخة وهجم على جريجورى :

« اذن هى هنا ! انها مخبأة ! أفسح لى الطريق أيها الوغد ! »

وحاول أن يجتنب جريجورى بعينها ، ولكن الخادم المسن دفعه الى
الوراء ، فاستشاط ديمترى غضبا وهجم على جريجورى وضربه بكل قوته ،
فسقط الرجل المسن كما تسقط كتلة من الخشب ، ووثب ديمترى فوقه
واقترحم الباب ، شحب وجه سمردياكوف وأخذ يرتعش ، وهو واقف فى

طرف الحجرة الأخرى على مقربة من فيدور كارامازوف وقد ارتبك واختلط عليه أمره .

وصاح ديمتري قائلا : « انها هنا ! لقد رأيتهما في التو واللحظة متجهتين الى المنزل ، ولكنى لم أستطع القبض عليهما ، فأين ؟ أين هي ؟ » .

وصيحت « انها هنا » كان لها تأثير في نفس فيدور بافلوفتش . كارامازوف لا يمكن وصفه ، فقد ذهب عنه كل ما تولاه من الخوف .

وصاح مندفعاً خلف ديمتري : « أمسكوا به ! اقبضوا عليه ! » .

وفي أثناء ذلك قام جريجورى من أرضية الحجرة ، ولكنه كن لا يزال يبدو مذهولاً ، وجرى ايفان واليوشا خلف والدهما ، وسمع في الحجرة الثالثة صوت سقوط شيء أحدث رنيناً ، وكان ذلك زهرية كبيرة ولكنها ليست غالية الثمن على ركيزة من المرمر ، وقد قلبها ديمتري وهو يجرى الى جانبيها .

وصاح الرجل العجوز : « وراه ! النجدة ! » .

فأمسك ايفان واليوشا بالرجل العجوز ، وكانا يحاولان ارغامه على العودة الى مكانه .

وصاح ايفان في وجه أبيه غاضباً : « لماذا تجرى وراه ؟ انه سيقتلك في الحال » .

« ايفان ! أليوشا ! لا بد أنها هنا ، جروشنكا هنا ، لقد قال انه رآها بنفسه وهي تجرى » .

كان يكاد يغص بريقه ، ولم يكن ينتظر جروشنكا في ذلك الوقت ، والأخبار المفاجئة بأنها في المنزل أخرجته عن طوره ، فكان يرتعش غضباً ويبدو فاقد الصواب .

فصاح ايفان قائلاً : « ولكنك رأيت بنفسك أنها لم تأت الى هنا » .

« ولكن يمكن أن تكون قد جاءت من المدخل الآخر » .

« ولكنك تعرف أن ذلك المدخل الآخر مقفل ومفتاحه معك » .

وظهر ديمتري فجأة في قاعة الاستقبال ، وبطبيعة الحال وجد الباب الآخر مقفلاً ، والواقع أن مفتاحه كان في جيب فيدور بافلوفتش ، وكانت نوافذ الحجرات جميعها مقفلة ، ولذلك لم يكن هناك سبيل لمجيء جروشنكا الى أى مكان في المنزل ولا لخروجها الى أى مكان منه .

وحينما رآه فيدور بافلوفتش ثانية صاح قائلا : (أمسكوا به ! انه كان يسرق النقود في مخلصي) وانتزع نفسه من ايفان معاودا الهجوم على ديمتري ، ولكن ديمتري لوح بيديه ، وفجأة أمسك بالرجل العجوز من خصلتي الشعر الباقيتين في صدغيه وشدهما بعنف ، وطرحه على الأرض ، وأحدث صوت وقوعه ضجة ، وركله مرتين أو ثلاث مرات بكعبه في وجهه ، فتأوه العجوز بصوت حاد ، وبالرغم من أن ايفان لم تكن له قوة ديمتري الجسدية فقد ألقى ذراعيه حوله ، وجذبه بكل قوته ، وساعده أليوشا بقوته الواهنة بأن أمسك بديمتري من الأمام :

وصاح به ايفان قائلا : (أيها المجنون ! لقد قتلتك) .

فصاح ديمتري لاهت الأنفاس : (هذا ما يستحقه ! وإذا لم أكن قد قتلته فأنى ستعود ثانية لأقتله ، ولن تستطيع حمايته !) .

فصاح به أليوشا بلهجة الأمر : (ديمتري ! انصرف من هنا فوراً) .

(اليكسي ! خبرني ، اني لا أصدق غيرك ، هل كانت هنا في هذه اللحظات أو لا لقد رأيته بعيني وهي تزحف من هذا الطريق ، بجانب الحاجز من الحارة ، ولما صحت بها ولت هاربة) .

(أقسم أنها لم تكن هنا ، ولم يكن أحد ينتظر قدومها) .

(ولكني رأيته . . . فلا بد أنها كانت هنا . . . سأعرف فوراً أين هي . . . أستودعك الله يا اليكسي ! لا تقل كلمة واحدة لأيسوب عن النقود الآن ، ولكن اذهب الى كاترينا ايفانوفنا من فورك ولا تتردد في أن تقول لها : (انه يرسل اليك تحياته !) ، تحيات ، تحياته ولا شيء غير التحيات والوداع ، وصف لها ما شاهدته ، .

وفي أثناء ذلك رفع ايفان وجريجوري الرجل العجوز وأجلساه على كرسي له تكأة ، وكان وجهه ملطخا بالأسماء ، ولكن لم يكن فاقده الوعي ، وكان يستمع في فرط اهتمام الى صيحات ديمتري ، ولا يزال يتوهم أن جروشينكا موجودة في مكان ما بالمنزل ، ونظر اليه ديمتري نظرة تنطوي على الكراهية الشديدة وهو خارج .

وصاح قائلا : (لا أندم على اراقة دمك ! فاحذر أيها العجوز ، وحذار من أحلامك فان عندي كذلك أحلاما ، واني ألعنك وأتبرأ منك كل التبرؤ) .

وانطلق يجري من الحجرة .

فنبشج العجوز قائلا وهو لا يكاد يبين : (انها هنا ، لا بد أنها هنا يا سمردياكوف !) وكان يشير باصبعه .

فصاح به ايفان غاضبا : (كلا ، انها ليست هنا أيها العجوز المجنون !
ها هو يغمى عليه ! أسرع يا سمردياكوف بإحضار الماء ومنشفة !) .

وأسرع سمردياكوف ليحضّر الماء ، وخلعاً ملابس الرجل العجوز
ووضعه في الفراش ، وبللا المنشفة حول رأسه ، وكان قد أنهكه ما احتسأه
من الشراب وما تلقاه من الضربات فأغمض عينيه واستغرق في النوم حالما
وضع رأسه على الوسادة ، وعاد ايفان وأليوشا الى غرفة الاستقبال
وأزال سمردياكوف بقايا الزهرية المكسورة ، ووقف جريجورى الى جانب
المائدة ينظر الى أرضية الغرفة فى أسى واكتئاب .

وخاطبه أليوشا قائلا : « ألا تضع ضمادة مبتلة حول رأسك وتأوى
الى الفراش كذلك ؟ اننا سنعتنى به ، لقد لطمك أخى لكمة شديدة على
رأسك » .

فقال جريجورى فى وضوح وهو حزين : « لقد أهاننى ! » .
فعلق ايفان على ذلك بايتسامة مقتصبة قائلا : « لقد أهان أباه » .
فعاد جريجورى يقول : « لقد كنت أغسل له جسده فى الدن وقد
أهاننى » .

فهمس ايفان لأليوشا قائلا : « لعنة الله على كل ما حدث ، لو لم
أجذبه بعيدا لكان قد قضى عليه ، وانه ليهون عليه القيام بذلك من أجل
أيسوب أليس كذلك ؟ » .

فأجابه أليوشا صائحا : « لا سمح الله » .
فاسرسل ايفان فى همسه قائلا : « ولماذا لا يسمع » وقطب وجهه
فى خبث وأتم حديثه قائلا :
« أفعى تبتلع أفعى ، وكلاهما يستحق ما ينزل به » فأبدى أليوشا
اشمئزازه .

« بطبيعة الحال انى لا أتركه يقتل كما فعلت توا ، فانتظر هنا
يا أليوشا ، انى سأذهب لأقوم بجولة فى الساحة فقد بدأت أشعر بصداغ
فى رأسى » .

فذهب أليوشا الى مخدع والده ، وجلس الى جانب فراشه خلف
الستار قرابة ساعة ، وفتح الرجل العجوز عينيه فجأة ، ونظر طويلا الى
أليوشا ، وكان واضحا أنه يتذكر ويتأمل ، وسرعان ما تم وجهه على
الانفعال الشديد .

وهمس في خوف : « أين ايفان ؟ » .

« انه في الساحة ، لقد أصابه صداد ، وهو قائم بالمراقبة » .

« أعطني المرأة ، انها موضوعة هناك ، أعطني اياها » .

فأعطاه أليوشا امرأة صغيرة مستديرة كانت موضوعة على صوان الثياب ، فنظر الى وجهه فيها ، وكان أنفه متورما ورما شديدا وعلى الجانب الأيسر من جهته قدم كبير قرمزي .

« ماذا يقول ايفان يا عزيزي أليوشا ويا ابني الوحيد ، اني خائف من ايفان ، ان خوفى من ايفان أكثر من خوفى من الآخر ، أنت الوحيد الذى لا أخشى منه شرا . . . » .

« لا تخف من ايفان كذلك ، انه غاضب ولكنه سيدافع عنك » .

« وماذا فعل الآخر يا أليوشا ؟ وهل جرى وراء جروشنيكا ؟ قل لي الحقيقة يا ملاكى وهل كانت هنا توا أو لا ؟ » .

« لم يرها أحد ، لقد كان ذلك من قبيل الخطأ ، انها لم تحضر الى هنا » .

« أنت تعرف أن متيا يريد أن يتزوجها ، أن يتزوجها » .

« انها لن تتزوجه » .

« انها لن تتزوجه ، لن تتزوجه ، لن تتزوجه بأية حال من الأحوال ! » .

واهتز الرجل العجوز سرورا وارتياحا كأنما كان لاشئ يبعث على ادخال الفرع على نفسه واشعاره بالارتياح أكثر من هذا القول ، وفي غمرة السرور ونشوته أمسك بيد أليوشا وضغط عليها بحرارة واضعا اياها على قلبه ، والتمعت الدموع في عينيه :

« خذ تمثال العذراء الذى كنت أحدثك عنه منذ لحظات واحمله الى منزلك واحتفظ به لنفسك ، وسأدعك تعود الى الدير ، ولقد كنت أهزل فى هذا الصباح فلا تغضب منى يا أليوشا ، انى أشعر بصداد فى رأسى ، فخرج قلبى يا أليوشا وكن ملاكا وقل لى الحق ! » .

فقال أليوشا فى حزن « لا تزال تسأل هل كانت هنا أو لا ؟ » .

« لا ، لا انى مصدقك ، سأخبرك بما فى الأمر ، اذهب الى جروشنيكا بنفسك أو ابحث عنها فى مكان ما ، وأسرع واسألها ، وانظر بنفسك من تختاره ، هو أو أنا ؟ ماذا ؟ أتستطيع ذلك ؟ » .

فتجتّم اليوشا قائلاً وقد ارتبك : « لو رأيتها لسألتها » .

فقاطعه الرجل العجوز قائلاً : « انها لن تخبرك ، فهي خبيثة ماكرة ، وستبدأ بتقبيلك وتقول لك انك أنت بغيتها ، وهي مخادعة شيمتها الفدر وفاجرة ، فلا تفهبن اليها ، لا تفهبن » .

« لا يا أبى ، انه غير لائق ، وليس من الصواب فى شىء » .

« والى أين كان يريد أن يرسلك توا ؟ فقد كان يصيح قائلاً وهو منطلق « اذهب » .

« الى كاترينا ايفانوفا » .

« من أجل النقود ؟ لتطلب منها نقودا ؟ » .

« لا ، لم يكن ذلك من أجل طلب النقود » .

« ليست عنده نقود ، ولا أقل من القليل ، وسأستقر طوال الليل وأروى فى الأمر ، ويسمعك أن تذهب ، وربما تلقاها . . . وأكبد لي مجيئك الى فى صباح الغد أكد ذلك ، فعندى ما أقوله لك غدا ، هل تجي » .

« نعم » .

« حينما تحضر ادع أنك جئت بدافع رغبتك فى السؤال عنى ، ولا تذكر لآى انسان ما قلته لك لا تقل عنه كلمة واحدة لايفان » .

« حسن جدا » .

« صحبتك السلامة يا ملاكى ، لقد وقفت الى جانبى اليوم ، ولن أنسى لك هذا ، وعندى ما سأقوله غدا ، ولكن لا بد لي من التفكير فيه » .

« وكيف حالك الآن » .

« سأنهض غدا من الفراش ، وأخرج سليماً معافى » .

وبينما كان اليوشا يعبر الساحة وجد ايفان جالسا على مقعد عند المدخل ، وكان مشغولاً بكتابة شىء فى مذكرته بالقلم الرصاص ، وأخبر ألبوشا أن أباه قد استيقظ ، وسمح له بالعودة الى الدير لينام به .

فوقف ايفان وقال بلهجة ودية : « يسرنى أن ألقاك غدا » .

فقال ألبوشا : « سأكون عند أسرة هولاكوف غدا وقد أكون عند كاترينا ايفانوفنا كذلك اذا لم أجدها الآن » .

فقال ايفان وقد علت وجهه بسمة : « ولكنك ذاهب اليها الآن مهما يكن من الأمر ، فشكرا لك ووداعا » فارتبك اليوشا :

« أحسبني أفهم الآن سبب صيحاته وجانبها مما حدث قبل ذلك وقد سألك ديمتری الذهاب إليها وأن تقول لها - وهذا هو الواقع - انه يودعها ؟ » .

فأجابه أليوشا قائلا : « كيف ينتهي يا أخى هذا الخلاف الفظيع بين الوالد وديمتری ؟ » .

« لا يستطيع أحد أن يعرف على وجه التأكيد ، فقد ينتهي الى لا شيء وقد يسفر عن نتيجة سخيصة ، وهذه المرأة كالوحش ، ومهما يكن من الأمر فان علينا أن نستبقى الرجل العجوز فى داخل المنزل ، ولا ندع ديمتری يدخل اليه » .

« اسمع لى يا أخى أن أسألك شيئا أكثر من ذلك ، فهل من حق أى انسان أن ينظر الى الناس ويحكم أيهم جدير بأن يعيش ؟ » .

« ولماذا تدخل مسألة الجدارة ؟ ان المسألة يبت فيها بقلوب الناس على أسس أخرى أقرب الى الطبيعة ، أما ناحية الحقوق فمن له الحق فى أن يريده ؟ » .

« لا من أجل موت انسان آخر ؟ » .

« وماذا لو كان من أجل موت انسان آخر ؟ ولماذا يكذب الانسان على نفسه ما دامت الناس جميعا تعيش هكذا ، وربما ليس فى استطاعتهم أن يكونوا غير ذلك ، أترأى تشير الى ما قلته توا - وهو أن أفعى تبتلع أفعى ؟ وفى هذه الحالة معنى أسألك أظننى مثل ديمتری قادرا على اراقة دم أيسوب وقتله ؟ » .

« ماذا تقول يا ايفان ؟ ان مثل هذه الفكرة لم تخطر لى قط ببال ، ولا أظن ديمتری أهلا لذلك كذلك » .

فابتسم ايفان وقال : « شكرا لك ولو على ذلك وحده ، وكن واثقا من أنى سأدافع عنه دائما ، ولكن فى صميم رغباتى سأحتفظ لنفسى بحرية التفكير كاملة فى هذه الحالة ، فصحتك السلامة الى الغد ، فلا تدنى ولا تلحقنى بالأوغاد » .

وتصافحا بحرارة لم يكن لهما بها سابق عهد ، وشعر أليوشا بأن أخاه قد خطا الخطوة الأولى للاقتراب منه ، وأنه من المؤكد لم يفعل ذلك الا مدفوعا بباعث محدد » .

وقد فصل لنا دستوفيفسكى فى هذا الفصل جانبا من الخلاف الذى وقع بين الأب العجوز والابن الشاب ، كما كشف لنا بعض نواحي نفسية

الابن الثاني ايفان وموقف الابن الأصغر أليوشا ونزعة الدينية ، وفي الفصل الثاني من الجزء الثاني من الرواية يدع دستويفسكي فيدور كارامازوف يكشف لنا نفسه في حديثه مع ابنه الآخر ، فهو يقول لأليوشا : « انه لم يسألني نقودا ، وهذا حق ، ولكنه لم يحصل مني على شيء ، فقد اعتزمت أن أعيش أطول زمن ممكن ، ومن ثم تراني يا أليوشا في حاجة الى كل ملهم ، وكلما عشت زمنا أطول كانت حاجتي الى المال أكثر ، وظل يذرع أرض الحجرة من ركن الى آخر ويداه في جيبيه « ما أزال أعد في الخامسة بعد الخمسين ، ولكني أريد أن أعد كذلك مدة عشرين سنة أخرى ، وكلما أمعنت في الشيخوخة صرت كما تعلم شيئا مقبولا ، فلن تقبل على المومسات من تلقاء أنفسهن ، ولذلك سأكون في حاجة الى مالي ، ولذلك تراني أكثر من ادخار المال لأحتفظ به لأنفسى يا عزيزى أليوشا ويمكن أن تعرف ذلك ، لأنى أريد أن أنطلق في طريق الآثام الى نهاية الشوط ، وذلك لأنى أستعذب الآثام ، والناس جميعهم يذمونه ، ولكنهم جميعهم يعيشون فى الآثام ، وغاية ما فى الأمر أن الآخرين يقتربون الآثام خفية وأنا أقترفه جهارا ينقض على جميع الآثمين الآخرين لكونى بمثل هذه البساطة وجنتك يا أليوشا لا تلائم ذوقى ، وأنا أصارحك بذلك ، وليست هى بالمكان المناسب للسيد الفطريف هذه الجنة حتى لو كانت موجودة ، واعتقادی أنتى أنام ولن أستيقظ من نومى ثانية ، ويمكنك أن تصلى من أجل روحى اذا أردت ، واذا لم ترد ذلك فلا تلعبها ! هذه هى فلسفتى ، ولقد أحسن الحديث ايفان هنا أمس ولو أننا كنا جميعا سكارى ، وايفان مغرور معجب بنفسه ، ولكن ليس له حظ من المعرفة ولا من التعليم ، وهو يجلس صامتا ويبتسم للانسان دون أن يتحدث - وهذا هو ما يخصه .

وفي احدى المناقشات التى دارت بين أليوشا وأخيه يقول ايفان لأخيه : « عندى أن الحب الذى يشبه حب المسيح للناس معجزة مستحيلة الحصول فى الأرض ، لقد كان الها ، ولكننا لنسنا آلهة ، وافرض مثلا اننى أعانى الشقاء وأكابد الألم ، فالغير لا يستطيع أن يعرف أبدا مدى ما أقاسيه لأنه انسان آخر وليس اياى ، وأكثر من ذلك أنه يندر أن يكون الانسان مستعدا للتسليم بشقاء الغير (كان هذا الشقاء نوع من الامتياز) أتعرف لماذا لا يريد أن يسلم بذلك ؟ لأنى لست طيب الرائحة أو لأنى لى وجهها يبدو فيه الغباء أو لأنى قد دسيت على قدمه ، وعلاوة على ذلك فان هناك ألوانا مختلفة من الشقاء ، هناك الشقاء المذل مثل الجوع ، ولكن حينما نضل الى الشقاء الأسمى - مثل الشقاء من أجل فكرة - فان الغير يندر أن يسلم به وربما لان يتوهم أن وجهى فى رأيه لا يشبه وجه الرجل

الذى يشقى من أجل فكرة ، ولذلك يحرمنى فى الحال من عطفه وليس ذلك من فساد قلبه ورداءة نفسه ، وعلى المتسولين أن لا يظهروا أنفسهم ويكتفوا بطلب الاحسان عن طريق التجار ، والانسان يستطيع أن يحب جاره حبا معنويا مجردا أو حتى من بعيد ولكن هذا الحب مستحيل مع الاقتراب . ويكفى هذا فقد أردت أن أطلعك على وجهة نظرى .

وهو فى هذا الحديث يرينا وجهة نظر ايفان المناقضة لوجهة نظر أليوشا المستمسك بالأداب المسيحية والمتأثر بأراء الأب زوسىما .

وفى مناقشة أخرى يقول ايفان لأخيه أليوشا : « تخيل نفسك قائمة بخلق مصير الانسان ، وإن هدفك أن تجعل الانسان سعيدا ، وأن تمنحه فى النهاية الطمأنينة والراحة ، ولكن كان الأمر يستلزم أن تعذب حتى الموت مخلوقا ضئيلا ، ولم يكن هناك معنى عن ذلك ، فهل توافق أن تكون منشئ الوجود الانسانى على هذا الشرط ؟ » .

ويجيبه أخوه أليوشا : « كلا انى لن أقبل ذلك » .

فيرد ايفان قائلا : « وهل تستطيع أن تسلم بفكرة أن الناس الذين تخلق من أجلهم الكون يوافقون على أن تكون سعادتهم قائمة على أساس دماء الضحية الصغيرة ؟ وأنهم يظلون سعداء الى الأبد بعد قبول ذلك ؟ » .

وفى الفصل الخاص بكبير قضاة محكمة التفتيش يجعل دستويفسكى هذا القاضى الكبير يخاطب السيد المسيح قائلا : (ان الانسان بطبيعته أضعف وأخطأ مما اعتقدت ! فهل فى استطاعته أن يصنع ما صنعت انك باحترامك الكبير للانسان طلبت منه الكثير ، ولقد أحببته أكثر مما أحببت نفسك ، ولو أنك قللت احترامك له لسألته أقل مما سألت ، ولكان هذا أقرب الى الحب لأن العبه فى هذه الحالة سيكون أخف حملا) .

وفى فصل عنوانه (سيدة ضعيفة الاعتماد) يذكر لنا دستويفسكى محادثة بين الأب زوسىما والسيدة المشار اليها ، وكان أليوشا حاضرا تلك المحادثة .

يقول الأب زوسىما مخاطبا السيدة التى تقدمت ابنتها فى سبيل الشفاء بتأثيره الروحى : (الشعور بالراحة ليس الشفاء الكامل ، وقد يجرى من أسباب مختلفة ولكن اذا كان هناك أى برء فهو من ارادة الله ، وكله من الله) والتفت الى أحد الرهبان الذين جاموا لزيارته والتزود من نفحاته الروحية وقال له : (انى لا أرى الزائرين الا فى الفينة بعد الفينة ، وانى أعانى المرض وأعرف أن أيامى معدودة) .

فصاحت السيدة قائلة : (لا • لا • لن يأخذك الله منا ، ستعيش طويلا ، أمامك زمن طويل ، ومم تشكو يبدو لي أن صحتك جيدة وأنتك مستبشر سعيد) •

(ان حالتى اليوم حسنة بصورة تفوق المألوف ، ولكنى أعلم أن هذا التحسن لن يظل طويلا وأنا خير بالمرض الذى أعانيه ، فاذا كنت أبدو لك سعيدا فلن يكون فى وسعك أن تحدثنى بشئ أبعث على ارتياحى من ذلك القول ، لان الانسان قد خلق للسعادة ، وأى انسان سعيد سعادة تامة من حقه أن يقول لنفسه (انى أنفذ ارادة الله على الأرض) وجميع الصالحين الأبرار والقديسين والشهداء الأطهار كانوا سعداء) •

فصاحت السيدة قائلة : (كيف تقول ذلك ! انها كلمات جريئة وسامية ! ، ويبدو أنك تنفذ الى أعماق القلوب بكلماتك ، ومع ذلك فأين السعادة ؟ أين هى ؟ ومنذا الذى يستطيع أن يقول عن نفسه انه سعيد ؟ وما دمت قد سمحت لنا بأن نراك مرة أخرى اليوم فدعنى أفضى اليك بما لم أستطع أن أنطق به فى المرة الأخيرة ، ما لم أجتريء على قوله ، ولقد شقيت به طويلا ، انى أعانى الشقاء فاغفر لى ، انى أعانى الشقاء 1 ، •
وفى غمرة من حماسة الشعور ضمت يديها بعضها الى بعض أمامه •

« مم تشقين بوجه خاص ؟ » •

« أشقى ... من ضعف اليقين » •

« ضعف اليقين بالله ؟ » •

« كلا ، كلا ، انى لا أجتريء حتى على التفكير فى ذلك ، ولكن الحياة الأخرى - انها لغز محير ! ولا أحد يستطيع أن يحل هذا اللغز ، فاستمع لى ! انك تشفى النفوس ، ولك خبرة واسعة بالروح الانسانية ، وبطبيعة الحال لا أجسر على أن أنتظر منك أن تضدق حديثى يحدافيره ولكنى أؤكد لك بشرفى انى جادة فيما أقول ، ان فكرة الحياة وراء القبر تحيرنى وتذهلنى الى حد الألم واثارة الرعب ، ولست أدري لمن ألجأ ، ولم أقدم على ذلك طوال حياتى ، ولكنى الآن أجسر على سؤالك قبالة ! ماذا تظن بى الآن ؟ » •

وضمت يديها بعضها الى بعض •

فقال لها زوسيم : « لا تكربك معرفة رأى عنك ، انى أعتقد أنك مخلصه فيما تعانين من شقاء » •

« انى أشكرك شكرا جزيلا ! وأنت ترى أننى أغمض عيني وأسأل اذا كان أى انسان عنده يقين فمن أين أتاه هذا اليقين ؟ وحينئذ يقولون انه جميعه يأتى من الخوف تلقاء مظهر الطبيعة الذى يتهددنا وأنه لا نصيب له من الحقيقة ، وأقول لنفسى « ماذا لو كنت مؤمنة طوال حياتى وحينما يمضى بى الموت لا يكون هناك سوى الأشواك النامية فوق قبرى » كلما قرأت لأحد المؤلفين ، انه شىء فظيع ، فكيف أستطيع استرداد يقينى ؟ لقد اعتقدت حينما كنت طفلة صغيرة إعتقادا آليا بدون تفكير فى أى شىء ، فكيف ، كيف يثبت الانسان هذا الاعتقاد ؟ لقد جئت لأضع روحى امامك وأسألك عنها ، ولو أنى تركت هذه الفرصة تفلت منى فلن يستطيع أحد طوال حياتى أن يجيبنى ، فكيف أثبت هذا اليقين ؟ وكيف أقنع نفسى ؟ أه ما أشقانى ! انى أقف وأنظر حولى وأرى أنه قل من يعنيه ذلك ، ولا أحد يتعب باله بالتفكير فى ذلك ، وأنا وحلى التى لا تطيق هذا الموقف ، انه شىء مميت مهلك ! » .

« من غير شك ، ولكن لا سبيل الى اثباته ولو أنه من الممكن أن تقنعنى به » .

« كيف ؟ » .

« عن طريق تجربة الحب الفعال ، فحاولى أن تحبى جيرانك حبا فعلا لا يمسسه لغوب ، وكلما تقدمت فى طريق الحب ازداد تأكدك من حقيقة الله وخلود روحك ، واذا وصلت الى نسيان النفس الكامل فى حبك لجيرانك ، فانك ستؤمنين ايمانا لا يشوبه شك ولا يستطيع الشك أن يتسرب الى نفسك ، وقد جرب ذلك ، وهو مؤكد » .

« فى الحب الفعال ؟ ان هناك مسألة أخرى - وأية مسألة ! أرجو أن تصدقنى اذا قلت لك ان حبنى للانسانية قد وصل الى حد أننى أحلم دائما بأن أنزل عن ما أملك لها وأترك ابنتى ليز ، وأنظم فى سلك أخوات الرحمة ، وفى تلك اللحظات أشعر بأغنى أوتيت من القوة ما أستطيع أن أتغلب به على العقبات كلها ، ولا تخيفنى فى تلك اللحظات الجراح والقروح ، فأنى أضلها وأنظفها بيدي ، وسأمرض المصاب وسأكون مستعدة لتقبيل أمثال هذه الجراح » .

« انه كثير وحسن أن يمتلئ عقلك بأمثال هذه الأحلام لا غيرها ، وفى بعض الأحيان ستفعلين الخير فى الواقع دون أن تدري » .

« نعم ، ولكن هل أستطيع طويلا مثل هذه الحياة ؟ » واسترسلت فى الحديث وقد اشتد حماسها الى حد الهوس « هذه هى المسألة الرئيسية ،

هذه هي المسألة التي تؤلم نفسي أشد الألم ، واني أغمض عيني وأسألك نفسي « هل تبقى طويلا بهذا السبيل ؟ وإذا كان المريض الذي تغسل جراحه لا يتلقاك بالشكر ومعرفة الجميل وانما أتعبك بنزواته دون ان يقدر خدماتك الخيرة وشرع في انتقاصك وألقى عليك أوامره في خشونة وتقدم للسلطات العليا بالشكوى منك (وهو ما يحدث في أغلب الأوقات حينما يقاسى الناس الآلام الشديدة) فماذا يكون اذن ؟ فهل تظل محتفظا بحبك أو تتخلى عنه ؟ أتعلم اننى انتهيت وأنا أشعر بالخوف والنفور الى تلك النتيجة ، وهى : أنه اذا كان هناك شيء يمحو حبي للانسانية فانه نكران الجميل ، وموجز القول اننى خادم مأجور أنتظر الأجر فى الحال - أى المدح وأن أتقاضى ثمن الحب حبا ، وخلافا لذلك لا أكون أهلا لأن أحب أى انسان » .

واعترتها نوبة تعنيف للنفس ، وختمت حديثها بنظرة الى شبح الكنيسة تنم على الاعتزام المتحدى .

فقل الأب زوسيما : « انها تشبه القصة التي حدثنى عنها مرة أحد الأطباء ، وكان رجلا قد تقدمت به السن وكان من غير شك رجلا بارعا ، وكان يتحدث فى صراحة مثل صراحتك ولو أنها كانت فى قالب الهزل ولكن الهزل المشوب بالمرارة ، كان يقول « انى أحب الانسانية ولكنى أعجب من نفسي ، فكلما ازداد حبي للانسانية بوجه عام قل حبي للانسان بوجه خاص ، وكثيرا ما توصلت فى أحلامي الى عمل مشروعات حماسية لخدمة الانسانية ، وربما كنت أواجه الصلب فى الواقع اذا استلزم الأمر ذلك فجأة ، ومع ذلك فانى لا أستطيع أن أعيش مع أى انسان فى حجرة واحدة مدة يومين كما أعرف ذلك بالتجربة ، وحالما يقترب منى أى انسان تزعج شخصيته سرورى بنفسى وتحد من حريتى وفى مدى أربع وعشرين ساعة أبدا أكره خير الناس وأحسنهم ، أكره واحدا لأنه مصاب ببرد ولا ينفك يتمخط من أنفه ، وأناصب العداء فى اللحظة التي يقتربون فيها منى ، ولكن كان يحدث دائما اننى كنت كلما ازدادت كرامة للناس أفرادا ازداد حبي للانسانية وتحمى لها » .

« ولكن ما العمل ؟ ماذا يفعل الانسان فى مثل هذه الحالة ؟ أعليه أن يئأس ؟ » .

« كلا يكفى شعورك بالضييق من هذه الحالة ، فافعل ما تستطيعين وكله سيضاف الى حسابك ، وقد حدثت فى نفسك أشياء كثيرة ما دمت قد استطعت أن تعرفى نفسك بهذا العمق وهذا الاخلاص ، فلو أنك كنت تتحدثين الى بمثل هذا الاخلاص لمجرد أن تظفرى باستحسان لصراحتك

كما فعلت في التو واللحظة ، فانك بطبيعة الحال لن تصل الى شيء في طريق تحقيق الحب الحقيقي ، ولا يكون الامر أكثر من الأحلام وتذهب حياتك جثيعة كما يزول الطيف ، وفي مثل هذه الحالة ستمتنعين عن التفكير في الحياة الأخرى كذلك ، وفي النهاية تهدأ نفسك على أية صورة من الصور ، .

« لقد سحقتني ! الآن ليس غير وأنت تتحدث أدركت أنني حقيقة كنت أسعى لأنال منك استحسنان صراحتي حينما قلت لك انني لا أستطيع احتمال نكران الجميل ، لقد كشفت لي نفسي ، لقد نفذت بنظرانك الى أعماقي وأوضحت لي نفسي ! » .

« أتقولين الحق ؟ حسن ، الآن بعد هذا الاعتراف أعتقد أنك مخلصه وأنك طيبة القلب ، فاذا لم تصل الى السعادة فاذكرى دائماً أنك سائرة في الطريق الصحيح ، وابذلي جهلك في عدم التنحي عنه ، وتجنبى الزيف قبل كل شيء ، كل ضروب الزيف وبخاصة عدم الصدق مع نفسك ، وراقبى ما تتورطين فيه من الخداع وتأمليه في كل ساعة وكل لحظة ، وتحاشى الاحتقار ، واحتقارك للغير واحتقارك لنفسك ، وما يبدو لك شيئاً في داخل نفسك سيزداد صفاء ونقاء كلما راقبته في نفسك ، وتجنبى الخوف كذلك ، ولو أن الخوف لا يكون سوى نتيجة لكل لون من ألوان الزيف ، ولا تخشى خور العزيمة في الوصول الى الحب ، ولا يشته بك الخوف حتى من أعمالك السيئة ، ويؤسفنى أنى لا أستطيع أن أواسيك بأكثر من هذه الكلمات ، لأن العمل بالحب فى الأحلام شديد الحرص على العمل المباشر ، العمل الذى يتم بمشهد من الجميع ، والناس مستعدون لأن يجودوا بحياتهم اذا لم يطل أمد المحنة ومرت بسرعة والجميع يشهدونها ويهللون لها كأنهم على المسرح ، ولكن الحب الفعّال عمل وجلد ، وهو كذلك عند بعض الناس ربما كان علماً كاملاً ، وانى أتنبأ أنك حينما ترين وقد أخذك الروع أنك برغم ما بذلت من الجهود قد ابتعدت عن الهدف الذى قصدت اليه بدلاً من الاقتراب منه - ففي تلك اللحظة نفسها أتنبأ بأنك ستصلين اليه وترين بوضوح قوة المولى المعجزة الذى كان طوال الوقت يرعاك بحبه ويسدد خطواتك فى الخفاء ، وسامحيني لأنى لا أستطيع البقاء معك أكثر من ذلك ، أنهم ينتظروننى ، أستودعك الله ، .

كانت السيدة تذرف الدموع .

« ليز ، ليز ، باركها - باركها » .

فقال الأب زوسيماً مداعباً : « انها غير جديرة بأن تحب ، لقد لاحظت شقاوتها طوال الوقت ، ولماذا كنت تضحكين من أليوشا ؟ » .

والواقع أن ليز كانت خلال ذلك الحديث مشغولة بالسخرية من اليوشا ، فقد لاحظت من قبل أن اليوشا غلب عليه الحياء ، وحاول أن يتحاشى النظر اليها ، وقد وجدت في ذلك موضوعا للفكاهة والتسلية ، وانتظرت عامدة أن تلتقى عيناهما ، ولما عجز اليوشا عن احتمال نظرتها المتعمدة اضطر اضطرارا الى أن ينظر اليها فجأة فضحكت في وجهه ضحكة الفائزة المنتصرة ، فازداد ارتباك اليوشا وأظهر استياءه ، وأخيرا حول وجهه عنها وتوارى خلف ظهر شيخ الكنيسة ، وبعد دقائق قليلة جذبته ثانية نفس القوة التي لا تقاوم فحول وجهه ليرى هل هي لا تزال موجهة اليه نظراتها أو أنها انصرفت عنه ، ووجدتها تكاد تكون مائلة من مقعدها لتظل ناضرة اليه متلطفة على مبادلتها اياها النظر ، ولما التقت عيناهما ضحكت فلم يستطع الأب زوسيمالا أن يقول : « لماذا تسخرين منه هكذا أيها الفتاة الشقية ؟ » .

وفجأة وعلى غير انتظار احمر وجهها خجلا ، وأبرقت عيناهما وظهرت على وجهها علامات الجهد والاهتمام وأخذت تتحدث في سرعة وعصبية وبصوت فيه حماسة وغضب قائلة : « لماذا نسي كل شيء ؟ لقد كان يحملني وأنا طفلة صغيرة ، وكنا نلعب معا ، وكان يأتي إلينا ليعلمني القراءة ، أتعرف ذلك ، ومنذ سنتين مضتا حينما ذهب بعيدا قال لي انه لن ينساني واننا صديقان الى الأبد الى الأبد ! والآن أراه متخوفيا مني ، أيجسبنني محاولة أن آكله ؟ لماذا لا يريد الاقتراب مني ؟ لماذا لا يتكلم ؟ ولماذا لا يحضر لزيارتنا ؟ انك لا تمنعه عن القيام بذلك ، فنحن نعرف أنه يذهب الى كل مكان ، وليس من اللائق أن أدعوه للزيارة ، وكان يحب عليه أن يكون هو البادئ بالتفكير فيها اذا كان لم ينسني بعد ، والآن هو يسعى لانقاذ روحه ! فلماذا ألستموه هذا الجلباب الواسع ؟ انه اذا جرى سيتعثر ويسقط » .

وفجأة خبأت وجهها في يديها وأخذت تضحك ضحكة عصبية طويلة مسموعة لا سبيل الى مقاومتها ، وقد أصغى اليها شيخ الكنيسة باسم الوجه وباركها في رفق وحنان ، وبينما كانت تقبل يده ضغطت عليها ورفعتها الى عينها وبكت :

« لا تغضب مني ، اني ساذجة ولا أصلح لشيء ، وربما كان اليوشا على حق ، وربما كان مصيبا الصواب كله في عدم رغبته في زيارتنا ليرى فتاة تشير الضحك » .

فقال شيخ الكنيسة : « أوكد لك أنني سأرسله » .

وقد أجرى دستويفسكي الكثير من أفكاره واتجاهاته على لسان الأب زوسيمالا وهو من الشخصيات البارزة في روايته العظيمة ، من قبيل ذلك

حديث زوسيماء عن العلم في العالم الحديث وتأثيره في اضعاف الانسانية الروحية في الفصل الثالث من الكتاب السادس وذلك حيث يقول عن معاصريه : « عندهم العلم ولكن في العلم لا شيء سوى ما هو موضوع للحواس ، فالعالم الروحي والجزء الاسمي من كيان الانسان ينبغي برمته ويحذف بنسوع من الانتصار بل بشيء من الكرامة ، فقد أعلنت الدنيا سيادة الحرية وبخاصة في العهد الأخير ، ولكن ماذا نرى في هذه الحرية التي يتحدثون عنها ؟ ليس فيها سوى العبودية وهلاك النفس . لأن الدنيا تقول « عندك رغبات ولذلك اعمل على اشباعها ، لأن لك من الحقوق في ذلك مثل ما لأغنى الناس وأقواهم نفوذا ولا تخش اشباع هذه الرغبات ، بل اعمل على مضاعفة رغباتك » هذه هي النزعة الجديدة السائدة في العالم وهم يرون الحرية في ذلك ، ولكن ما الذي يسفر عنه حق مضاعفة الرغبات ؟ عند الأغنياء العزلة والانتحار الروحي وعند الفقراء الحسد والقتل ، لأنهم أعطيت لهم حقوق ولكن لم يبصروا بالوسائل التي يسندون بها حاجاتهم وهم يزعمون أن العالم يزداد اتحادا وترابعا في مجتمع أخوي لأنه قهر المسافات ، وطوى الأبعاد ، وأطلق الأفكار محلقة في الهواء ، ولكن وأسفاه لا يمكن الوقوف بمثل هذه الرابطة الجماعية ، فتفسير الناس للحرية على أنها الاشباع المضاعف السريع للرغبات يجعلهم يشوهون طبيعتهم ، لأن ذلك ينمى رغبات طائفة رعاء وعادات سيئة ، وأوهاما مضحكة ، فهم لا يعيشون الا للحسد المتبادل والمترف وحب المظاهر ، وستكون عندهم حفلات العشاء والزيارات والعربات والمناصب والدراجات والخدم والحشم في رأيهم من المستلزمات التي يضحى من أجلها بالشرف والشعور الانساني ، بل ميئنتهم الناس اذا عجزوا عن اشباع هذه الرغبات ، ونرى هذا الشيء نفسه بين الذين لا يعدون من الأغنياء ، في حين أن الفقراء سيفرقون حاجتهم التي تشبع في العكوف على الشراب ، ولكن سرعان ما يشربون الدماء بدلا من النبيذ ، وهم مسوقون الى ذلك ، واسأل هل مثل هؤلاء الناس أحرار ؟ وأعرف أحد « أبطال الحرية » وقد أخبرني هو نفسه انه حرم في السجن من الطباقي ، ووصل به الضيق وسوء الحال الى حد أنه خان القضية التي نصب نفسه مدافعا عنها من أجل الحصول على الطباقي ! ومثل هذا الرجل يقول « اننى أجاهد من أجل قضية الانسانية » .

فكيف يستطع مثل هذا الانسان ؟ وماذا يصلح له ؟ ربما كان قادرا على أن يقوم ببعض الأعمال السريعة ولكنه لا يستطيع أن يثبت طويلا ، فلا عجب أن أمثاله بدلا من أن يظفروا بالحرية قد وقعوا في شرك العبودية ، وبدلا من أن يخدموا قضية الحب الأخرى واتحاد الانسانية قد ارتطموا

فى حمأة الخلاف والعزلة كما حدثنى الزائر الغامض وأستاذى فى شبابى ،
ولذلك نرى فكرة خدمة الانسانية والحب الأخوى وتضامن النوع
البشرى قد أخذت تضعف وتتضاءل فى العالم ، وحقيقة أن هذه الفكرة
تتناول فى بعض الأوقات بالاحتقار والاستنكار ، لأنه كيف يستطيع
الانسان الخلاص من مألوف عاداته ؟ وماذا يصير اليه أمره اذا كان أسيرا
لعادة اشباع رغباته العديدة التى خلقها لنفسه ؟ انه فى عزلة فماذا يعنيه
من شئون باقى الانسانية ؟ لقد نجحوا فى جمع حشد أعظم من الأشياء
ولكن الابتهاج فى الدنيا قد ولى مدبرا .

ولكن دستويفسكى مع ذلك كله لا يفقد الأمل ويقول عن لسان
زوسىما : « هل يمكن أن يكون حلما ان الانسان فى النهاية وخاتمة
المطاف سيجد سروره وارتياحه فى الأعمال المضيئة والصنائع الانسانية
لا فى المتع الوحشية شأنه فى هذا العصر وفى النهم والفسوق والتظاهر
والمفاخرة والحسد المتبادل ؟ انى أعتقد اعتقادا راسخا أن ذلك ليس حلما
وأن الوقت حان ، والناس يضحكون ويتساءلون متى يجرى هذا الوقت
وهل يبدو أنه قادم ؟ انى أعتقد أنه بعون المسيح سوف نحقق هذا الشئ
العظيم ، وكم من الأفكار الكثيرة التى غشيت الأرض فى تاريخ الانسانية
كانت لا تخطر بالبال قبل ظهورها بعشر سنوات ! وحينما جاء أوانها
وحل ميعاد ظهورها قدمت وانتشرت فى أنحاء الأرض جميعها .

وقد وجهت تهمة قتل فيدور كارامازوف الى ابنه ديمترى ، وكانت
هناك شبهات وقرائن كثيرة تدعو الى هذا الاتهام ، ولكن الواقع أن القاتل
الحقيقى كان ابنه غير الشرعى سمردياكوف ، وفى سرد أحداث الرواية
بعد اللقاء القبض على ديمترى متهما بقتل أبيه ، تتجلى براعة دستويفسكى
الكاتب الروائى وخصب خياله ووصفه للمحاكمة واجراءاتها . ودفاع
المحامى فيتيكوفتش عن المتهم غاية فى قوة التصوير ودقة التعبير .

★★★

رسالة التوحيد

الإمام محمد عبده

١٨٩٧م

الامام محمد عبده من أعلام النهضة الاسلامية ، وقائد من قادة الفكر العربى ، وزعيم من زعماء الاصلاح المصرى ، وهو فوق ذلك كله فيلسوف انسانى ، ومجدد دينى ، وباحث اجتماعى .

عاش سبعة وخمسين سنة ، قضى أولها فى التعليم ، ووسطها فى التعليم ، وآخرها فى اعلاء شأن الدين ونفع المسلمين . ولكن رسالته الدينية لم تشغله عن الجهاد القومى . فكان فى مقامة الزعماء الذين أيقظوا مصر من سباتها الذى أسلمها اليه المستعمرون .

وكان أول صوت ارتفع فى مصر الحديثة يدعو الى نشر العدالة الاجتماعية بين الطبقات ، ونشر الثقافة بين الفقراء . وكان يرى أن التربية هى السبيل القويم للاصلاح السياسى ، وان لابد من تطهير المناصب الحكومية من ضعاف النفوس ومحترفى السياسة ، لكى يقدر للأمة أن تنهض نهضة حقيقية شاملة .

وصفه مستشرق أمريكى فقال :

« كان محمد عبده فلاحا صميما ، وليد تربة مصر العريقة قبل أن يغدو مفتيا واماما للمسلمين . واننا لنلمح فى اخلاصه لهذه التربة ، وفى دعوته الى الوطنية ، مزاجا عجيبا من الوفاء للماضى المجيد ، والاستمسك بيقين الدين ، والولاء لوطنية الفلاح . »

وكانت حياته - مثل شخصيته - خصبة حافلة ، اذ صنعها بقلبه ورأسه ويده ، كما يصنع الفنان الموهوب تحفة رائعة . وكانت أعماله وفيرة متنوعة ، اذ لم يكل يوما عن الفكر والعمل ، منذ شبابه الباكر الى أن صار شيخا اقترب من الستين : فكان يطالع ، ويعلم ، ويحرر « الوقائع المصرية » ، ويلهم الثورة العرباوية ، وينشر دعوة « العروة الوثقى » ، ويشغل بالقضاء فى المحاكم ، ويعلم فى الأزهر ، ويصدر الفتاوى فى الشئون الدينية والاجتماعية ، ويشترك فى جلسات مجلس شورى القوانين وفى مجلس الأوقاف الأعلى ، ويشرف على أعمال الجمعية الخيرية الاسلامية ، ويضع مشروعات لاصلاح الأزهر والمحاكم الشرعية ، ويؤلف الرسائل الدينية ، وينشر المقالات الفلسفية ، ويفسر القرآن الكريم ، ويدافع عن الاسلام ، ويرد على منتقديه ، ويراسل علماء المسلمين ،

ويصادق أفاضل الغربيين ، ويسعى الى البر واغاثة المنكوبين ، باذلا من جهده الشخصى منقفا من ماله الخاص .

وكان حر الفكر ، واسع الأفق ، محيطا بأهم ما تنتجه قرائح المفكرين الغربيين . وقد استكمل ثقافته برحلات عديدة في أفريقيا وأوروبا . وكان له أصدقاء عديسون ، شرقيون وغربيون ، كما كان يرأس بعض المفكرين الأوروبيين مثل « جوستاف لوبون » ، و « هربرت سبنسر » ، و « تولستوى » . وقامت بينه وبين « ولفرد بلنت » صداقة متينة ، وكان المستشرق البريطانى « ادوارد براون » شديد الإعجاب به حتى انه قدم الى مصر ليشهد لدروس التفسير التى كان يلقيها الأستاذ الامام فى الأزهر .

حياة خصبة حافلة

ولد محمد عبده فى عام ١٨٤٩ بقرية « محلة نصر » بالوجه البحرى ، من أبوين متوسطى الحال . وتعلم القراءة والكتابة بمنزل والديه ، دون أن يذهب الى « كتاب » القرية . وبعد أن جاوز العاشرة من عمره ، وأتم حفظ القرآن الكريم ، ذهب الى « الجامع الأحمدي » فى طنطا ، ليتم تجويد القرآن ودراسة قواعد اللغة العربية . بيد أن منهج التعليم بالجامع الأحمدي كان وعرا شاقا ، حتى كاد الصبى يصاب باليأس ، ويشغل بالزراعة ، لولا أن التقى بأحد أخوال أبيه - وكان اسمه الشيخ درويش - فاستطاع أن يروض جماحه ، وأن يوجهه الى المعانى القدسية واللذائذ الروحية ، لأنه كان صوفيا طيب القلب . وقد وصف محمد عبده الأثر الذى تركه « الشيخ درويش » فى نفسه فقال : « تفرقت عنى جميع الهموم ، ولم يبق الا هم واحد ، وهو أن أكون كامل المعرفة ، أدب النفس . ولم أجد اماما يرشدنى الى ما وجهت اليه نفسى سوى ذلك الشيخ الذى أخرجنى فى بضعة أيام من سجن الجهل الى فضاء المعرفة » .

وكان الحادث الجلل فى شباب محمد عبده هو التحاقه سنة ١٨٦٦ بالجامع الأزهر - أهم مركز للثقافة الاسلامية - حيث قضى زهاء ثلاث سنين دون أن يحنى فائدة تذكر من الدروس التى كان يستمع اليها هنالك ، فيما لبث أن انصرف عن « العلوم الأزهرية » ، وتطلعت نفسه الى علوم جديدة .

وأملت به ، فى ذلك الحين ، أزمة نفسية جعلته ينقطع عن الدرس ، ويحاول أن يعتزل العالم ، وأن يمارس ضروب الزهد والرياضة ولكنه اجتاز هذه الأزمة بفضل الشيخ درويش أيضا .

وكان من حسن حظه أن التقى بالسيد جمال الأفغانى ، رائد الحرية الدينية والسياسية فى نظر الشعوب الشرقية : واستطاع محمد عبده ، بفضل ما تلقاه عن أستاذه الأفغانى من هداية روحية ، أن يتحول نهائياً عن طريق الزهد ، وأن يقبل على الحياة العامة اقباله على دراسة العلوم العصرية المختلفة ، كالفلسفة والرياضيات ، والكلام ، والأخلاق ، والسياسة ، والفن ، وغيرها مما لم يكن له مكان فى مناهج الأزهر ووجد الشباب المصرى عند السيد الأفغانى روحاً جديدة لم تكن مألوفة فى التعاليم الأزهرية : وجد عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة الى الحياة عميقة ، وصورة عن الكون منظمة . وقضى التلميذ فى صحبة الأستاذ شهوراً ، يحيا حياة الروح والفكر وهو مبتهج نشوان ، متعطش الى ارتشاف المعرفة من ينابيعها الصافية .

ومنذ اتصال محمد عبده بأستاذه الأفغانى اتجهت حياته اتجاهاً جديداً أخذ الشباب الأزهرى يبذل جهده للتحرر من سلطان العرف السائد والتقاليد الموروثة وشرع يقرأ ما ينقل الى العربية من ثمرات الثقافة الغربية ، وينشئ المقالات للصحف المصرية ، فنحس فيها أنه يحاول ، فى شئ من المشقة أحياناً أن يتخلص من العقلية المسيطرة اذ ذاك على البيئة الأزهرية .

وفى سنة ١٨٧٧ تقدم محمد عبده لامتحان « العالمية » فى الأزهر ، وظفر بالشهادة ، رغم الشكوك التى حامت حول اسمه ، لاتصاله بالسيد جمال الدين الأفغانى ، ولكتابته الفصول التى يدعو فيها الى التجديد وترك الجمود والتقليد .

وأصبح من حق محمد عبده أن يقوم بالتعليم فى الأزهر ، فأخذ يلقي فيه دروساً فى التوحيد والمنطق والأخلاق ، ثم عين مدرساً للتاريخ فى « مدرسة دار العلوم » ومدرساً للغة العربية فى « مدرسة الألسن » : فبدأ التعليم فى دار العلوم بمحاضرات عن « فلسفة ابن خلدون » . ومضى الشيخ فى التدريس حتى تولى الخديو توفيق ، فأمر بنفى جمال الدين الأفغانى من مصر ، وعزل محمد عبده من دار العلوم .

ولكن « رياض باشا » أراد اصلاح جريدة « الوقائع المصرية » - وكانت لسان الحكومة الرسمى - فعين الشيخ محمد عبده محرراً بها ، ثم جعله رئيس تحريرها . فكان الشيخ فيها - بحق - مصلحاً ومعلماً فى آن واحد : كانت غايته رفع مستوى الأمة ، وتقويم أخلاقها ، والنهوض بها نهضة اجتماعية أخلاقية ، فى تدرج وأناة وتطور ، ومن غير عنف ولا طفرة . وكان يعتقد أن ذلك يتم اذا سلك قاداتها سبيل التثقيف والتربية ونشر التعليم ، لا سبيل تقليد الغرب من غير فهم ولا ادراك

عميق ، أو التمسك بظواهر المدينة المادية ، مع الغفلة عن صميم المدينة الروحية الصاعدة وسائر الشيخ في تحرير « الوقائع المصرية » تلك السيرة الإصلاحية ، فكان عجبيا حينئذ أن ترى صاحب عمارة أزهرية ، يشرف من غرفة تحرير الجريدة الرسمية على الأمة ، فيقوم من أخلاقها ، ويصلح ما فسد من عاداتها ، ويعلم جرائدها حسن التحرير ، ويربها على الصدق في القول والإخلاص في العمل .

وحدث بعد ذلك انقلاب سنة ١٧٨٩ ، الذي أدى الى سقوط وزارة « نوبار » و الوزراء الأوربيين الآخرين . وكان من نتيجته تألب الجيش المصري بقيادة « عرابي » على الضباط الأتراك والشراكسة . ولم يكن محمد عبده في أول الأمر مشايخا لعرابي - فقد كان يعتبره ناطقا بأفكار عسكرية بحتة - وإنما كان يفضل قيام نظام للحكم مصحوب بإصلاح داخلي تقني ، ومسيرته الرئيسية هي نشر الثقافة ، وبث التربية الأخلاقية والسياسية الصحيحة التي تناسب قيام دستور حر . غير أنه إزاء تطور الحوادث وتدفعها لم يستطع إلا أن يسارع الى شد أزر العرابيين الثائرين ، حتى صار أحد الرعوس المدبرة لشئون الحكومة الوطنية . وفي المرحلة التي صاحبت تأليف « وزارة البارودي » وضرب الانجليز للاسكندرية ، ثم اشتباك الجيش المصري مع الجيش البريطاني - في هذه المرحلة من حياة الثورة المصرية ، أخذ محمد عبده يناضل في عزيمة وإخلاص تحقيقا لحرية الشعب المصري واستقلاله في الداخل والخارج .

واتهم محمد عبده - بعد حبوط عرابي - بالتآمر مع رجال الثورة ، فحكم عليه بالسجن ، ثم بالنفي ثلاث سنوات ، فاختار الشيخ سوريا منفى له ، ورحل اليها عام ١٨٨٣ . ولكن إقامته لم تطل فيها ، إذ دعاه أستاذه جمال الدين الأفغاني الى اللحاق به بباريس ، فلبى الدعوة ، وهبط أرض فرنسا أول مرة في مستهل عام ١٨٨٤ . وهناك عمل مع أستاذه على تأسيس جمعية وصحيفة باسم « العروة الوثقى » ، للدعوة لتقوية أواصر الجامعة الإسلامية ، ودفع عيوان الغرب على الشرق بوجه عام . . . ومكافحة التسلط الأجنبي والظغيان الداخلي ، وإنقاذ مصر من الاحتلال البريطاني بوجه خاص .

وكانت « العروة الوثقى » أول صحيفة عربية ظهرت في أوروبا ، وكان مكتب تحريرها بباريس ندوة لجميع الشرقيين - سواء المقيمون هناك أو الزائرون - فكانت ترى فيه : جمال الدين ، ومحمد عبده ، والصحفي الثائر « يعقوب صنوع » ، والفارسي الغريب الأطوار « مرزا يسافر » .

ويبدو أن إقامة محمد عبده في باريس ، في هذه المرة ، لم تتح

له أن يآلف الحياة الباريسية ، أو أن يتعلم اللغة الفرنسية ، إذ كان يقضى العهد كله منهيكاً في أعمال المجلة ، ولم يكن يقابل غير الشرقيين . ولكنه مع ذلك تمكن من زيارة إنجلترا ، في بداية صيف ١٨٨٤ ، حيث استقبله صديقه « بلدت » الذي يسر له مقابلة بعض رجال السياسة وأعضاء البرلمان البريطاني ، كما علونه على ابلاغ صوته إلى الرأي العام في إنجلترا ، عن طريق الصحافة . . .

وكانت « المعرفة الوثقى » قصيرة الأجل ، لأن الانجليز خالوا دون توزيعها في البلاد العربية . واضطر محمد عبده إلى مغادرة باريس في عام ١٨٨٥ ، فمافر إلى بيروت ، الذي كانت آنذاك مركزاً للثقافة العربية وهناك عهد إليه بالمهريس في المدرسة السلطانية ، فألقى فيها دروسه المشهورة في « علم الكلام » ، تلك المهروس التي كانت أصلاً لرسائله عن الله وصفاته وأعماله ، وهي « رسالة التوحيد » ولم تكن تفوته في بيروت فرصة إلا انتهزها ، ليبين علة تأخر الشرقيين ، وليدعو إلى العناية بدراسة العلوم الانسانية ، مع الحرص على تعاليم الأخلاق والتربية الدينية . . على أن جهوده لم تقتصر على التعليم ، بل انه ألف جمعية دينية سرية ، كان من أهدافها التقريب بين الأديان الكبرى . وقد انضم إلى هذه الجمعية القس « اسحاق تيلر » راعي الكنيسة الانجليزية ، الذي نشر في لندن عدة مقالات تحدث فيها عن الاسلام حديثاً مشبعاً بروح الود . ويبدو أن نشاط محمد عبده في هذه الجمعية فسر في تركيا تفسيراً سياسياً يناقض مصالح الخلافة العثمانية ، مما حدا بالسلطان «عبد الحميد» إلى السعي لدى الحكومة البريطانية لاصدار العفو عن الشيخ المصري ، ودعوته إلى مغادرة سوريا .

وعاد محمد عبد عبده إلى مصر عام ١٨٨٨ ، فعين قاضياً بالمحاكم الشرعية ، ثم مستشاراً في محكمة الاستئناف . وقد عرف في هاتين الوظائفين باستقلال الفكر . . . وكان يتوخى في أحكامه تربية الجمهور وإيقاظ ضميره ، واصلاح ذات البين بين الأسر .

ثم عين الشيخ عضواً بمجلس إدارة الأزهر ، فدأب على السعي إلى رفع المستوى الثقافي والمادي والأخلاقي لهذه الجامعة . ووضع لذلك مشروع الإصلاح المشهور ، الذي لم يستطع تنفيذه لكثرة ما وضع من عقبات .

وما لبث أن عين مفتياً للديار المصرية ، سنة ١٨٩٩ ، فأضفى على ذلك المنصب سناء ومهابة ، ولم يقتصر على الاقتناء فمها كان يخال إليه من مسائل ، بل وسع اختصاصه وزاد من نفوذ المنصب الكبير .

وامتازت فتاوى الأستاذ الامام بالميل إلى التمسك ، واستقلال

الرأى ، والبعد عن التقليد ، والملاعة بين روح الاسلام ومطالب الحداثة .
وأشهر الفتاوى التى أصدرها ثلاث : الأولى تبيح للمسلمين ادخار أموالهم ،
وأخذ الفوائد والأرباح عليها ، والثانية تبيح لهم أن يأكلوا من ذبائح غير
المسلمين عند الضرورة والثالثة تبيح لهم أن يتزينوا بزى غير زيهم
التقليدى ، نيسيرا لهم فى أمور معاشهم . وقد سببت هذه الفتاوى كثيرا
من المجادلات ، وأثارت سخط الشيوخ المتزمتين ، وجلبت على المفتى ضروبا
من القدح والتشهير لم تكن الدوافع اليها دينية خالصة فى أكثر الأحيان .

وفى ٢٥ يونيو سنة ١٨٩٩ عين محمد عبده عضوا فى « مجلس
شورى القوانين » ، فسار على سياسة ترمى الى تربية الرأى العام فى
مصر ، وتعويد الأمة دقة النقد والتمحيص ، والسمو عن الأشخاص
والأغراض الخاصة ، واستهداف المصالح القومية الكبرى .

وقد عمل الشيخ ، عن طريق « الجمعية الخيرية الاسلامية » ، التى
كان من أوائل مؤسسيها ، على تحقيق اصلاح أخلاقى اجتماعى ، يذكى فى
الناس روح الاعتماد على النفس ، والتعاون بين الأفراد ، واشعار قلوب
الأغنياء عاطفة الرحمة والاحسان الى الفقراء . . . وكان صوته أول صوت
ارتفع فى مصر الحديثة مناديا بنشر مبادئ العدالة الاجتماعية حتى
يستتب السلام بين الطبقات .

والى الأستاذ الامام يرجع الفضل فى انشاء « مدرسة القضاء
الشرعى » ، والعمل على اصلاح المحاكم الشرعية ، كما أسس « جمعية
احياء الكتب العربية القديمة » .

وقد حدث فى عام ١٩٠٠ أن نشر وزير خارجية فرنسا - « جبريل
هانوتو » - مقالا فى صحيفة ال « جورنال الباريسية » ، بعنوان « موقفنا
من الاسلام والمسألة الاسلامية » . فلما ترجم المقال فى جريدة « المؤيد »
بادر الأستاذ الامام بالرد عليه ، مفندا ما زعمه « هانوتو » من فوارق بين
المسيحية والاسلام فيما يتصل بطبيعة الله ، والقدر وحرية الأفعال ، كما
أنكر ما زعمه « هانوتو » من قيام التعارض بين الساميين والآريين ولامه
فى النهاية لاستخدامه معلوماته التاريخية فى محاولة التأثير على أفكار
الفرنسيين الذين لا يعرف معظمهم الاسلام على حقيقته .

وقد اشتهر هذا الرد كما اشتهر أيضا رد الامام على « فرح أنطون »
الذى نشر مقالا عن الفيلسوف « ابن رشد » قال فى سياقہ : ان المسيحية
أرحب صدرا من الاسلام فى مواجهة العلماء والفلاسفة . (وقد نشر
الأستاذ الامام دفاعه عن الاسلام فى كتاب عنوانه : « الاسلام والنصرانية
مع العلم والمدنية ») .

وفى سنة ١٩٠٥ ، أخذ محمد عبده ينشر الدعوة لانشاء جامعة

مصرية الى جانب الجامعة الازهرية ولم يقنع بالتفكير ، بل خرج بالمشروع الى التنفيذ ، فأقنع « أحمد المنشاوى باشا » بأن يوقف لبناء الجامعة قطعة أرض فى احدى ضواحي القاهرة ، ولكن موت المنشاوى باشا أوقف المشروع .

وفى ١١ يوليو سنة ١٩٠٥ توفى الشيخ محمد عبده فى أوج نشاطه ، وكانت وفاته حدادا عاما للبلاد العربية والاسلامية جميعا .

آثار مذكورة

ان صورة محمد عبده ، كما تبدى لنا بعد الامام بشخصيته وسيرته ، لا تختلف عن الصورة التى سجلها عنه من قدر لهم أن يعرفوه أو أن يروه فى حياته .

فى ٣١ يولية سنة ١٩٠٥ كتب « هارولد سبندر » - كاتب حزب الأحرار الانجليزى - كلمة رثاء للأستاذ الامام بعد وفاته بثلاثة أسابيع ، وصف فيها لقاء له بدار صديقه « ويلفرد سكاون بلنت » بعين شمس ، فقال ، « هنا أمسك مستر بلنت عن الكلام ، والتفت فجأة لسماعه وقع حوافر فرس ، فقال : ها هو الرجل . . فالتفت مثله ، فاذا بصورة انسان يقول الناظر اليها انها برزت من كتب الأنبياء الأقدمين : شيخ حسن البزة ، جهر الصوت ، يمتطى فرسا عربيا كميتا جميلا يقبل نحونا على مهل ، وعلبه الأردنية الطويلة التى لا تزال تضى على الانسان فى بلاد الشرق رونقا ورواء ، وفوق رأسه العمامة الكثيفة التى هى الوقاية الحقيقية من حر الشمس . ولما انتهى الينا ترجل وتلطف فى تحيتنا ، وتناول معنا فنجان شاي ، وأنشأ يحادثنا بالفرنسية ، وكان حديثه حديث مراقب مفكر وقف يرقب الحوادث من مكان بعيد . وتمنى فيما سبق لوطنه أمانى كبارا ، ولكنه تخطى عنها ، وان يكن من البين أن نيران غيرته القديمة كانت لا تزال مشتعلة فى نفسه . وكنت المسح فى عينيه ذلك الابتسام المشوب بالكآبة والرحمة الذى لا يرى الا فى وجوه من قاسوا كثيرا من الأهوال والشدائد » .

وقال عنه تلميذه ومريده رشيد رضا فى « المنار » : « انه سليم الفطرة ، قدسى الروح ، كبير النفس وصادف تربية صوفية ثقية ، زهدته فى الشهوات والجهل الدنيوى ، وأعدته لورثة هداية النبوة ، فكان زيتة فى زجاجة نفسه صافيا يكاد يضىء ولو لم تمسسه نار » .

وقال شيخ الأدباء عباس محمود العقاد فى كتابه « عبقرية الاصلاح والتعليم » : « رأيت الشيخ محمد عبده مرات معدودة ، ورأيت مرات لا تحصى فى صورته الشمسية التى لا تلبس احداها يملأح صورة أخرى ،

فكانت النظرة الأولى كالنظرة الأخيرة الى تلك الملامح فيما تنم عليه وتشير اليه : قوة وطيبة متفقتان لا يبين لك أنهما تنازعتا يوما أو تتنازعا . . . وهو أقرب الناس سمة بما يرتسم في أخلاذنا من سمات النبوة ، وهي في طلعتها الانسانية بشر مثلنا ، وان لم تكن نحن بشرا مثلها فيما نتلقاه من وحى الله .

فلسفته

١ - تنوير الأذهان :

عاش الأستاذ الامام سبعا وخمسين سنة ، قضى أولها في التعليم ، ووسطها في التعليم ، وآخرها في اعلاء شأن الدين واصلاح حال المسلمين . ولكن الرسالة الاصلاحية لم تشغله عن الجهاد القومي ، فكان في مقدمة الزعماء الذين أيقظوا مصر من سباتها الذي أسلمها اليه الطامعون ، ولم يدخر وقتا ولا جهدا في أداء المهمة الجليلة التي رأى وجوب النهوض بها ، تحقيقا للوعي القومي وهداية للضمير الانساني . وأنفق حياته داعيا الى الحق ، جادا في فعل الخير ، حريصا في هذا كله على أن يضع شخصه وخبرته في خدمة المجتمع ، فضرب في هذا المضمار أروع الأمثال . ذلك أن الرجل فوق كونه اماما عصريا من أئمة المسلمين ، كان فليسوفا بالمعنى الصحيح ، نظر الى الفلسفة نظرة قديمة وجديدة في آن واحد : فمن ناحية أخذ الفلسفة على معنى ممارسة الفضائل الأخلاقية ، وهداية الحياة الإنسانية ، ومن ناحية أخرى أدرك أن التفكير الفلسفي لا ينبغي أن يظل محصورا في مجال النظر الصرف ، وأنه لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود شعورا صحيحا الا اذا ألقى بنا في معترك الدنيا ، والا اذا اضطررنا أن نتحمل مسئولية شخصية بازاء كل ما يحدث فيها .

من أجل هذا رأى أن الخطوة الأولى في كل مسعى فلسفي وكل اصلاح حقيقي هي تنبيه الوعي وإيقاظ الضمير ، واستثارة روح النقد تمهيدا للفهم . فلا عجب أن نراه في جميع أقواله ورسائله ومؤلفاته دائبا على مهاجمة « التقليد » ، أي تقبل آراء الغير دون المطالبة بالدليل ، ودون الالتفات الى حق كل شخص في استقلال النظر ، وأن نراه دائم الإشادة ببدا « الاجتهاد » ، أي الفكر المتحرر من كل عائق وشديد الحملة على المقلدين ، حتى لنجده يصفهم أحيانا بما يقرب من الكفر والمروق من الدين . وهو لا يكف عن التنبيه الى أن أبواب الاجتهاد لاتزال مفتوحة لجميع المسائل التي تثيرها ظروف الحياة المتجددة : فان فكرا يكون مقيدا بالعادات مستعبدا للتقليد لهو فكر ميت وليس له قيمة : « الفكر انما يكون

فكرا له وجود صحيح ، اذا كان مطلقا مستقلا ، يجري في مجراه الطبيعي الذي وضعه الله تعالى ، الى أن يصل الى غايته . وهذا البحث الحر أو هذه « الحاسة الناقدة » - باصطلاح الفيلسوف « كانط » - هي فيما يرى الأستاذ الامام الخاضية الانسانية على الحقيقة ، أى هي ما يميز « الحيوان الناطق » عن سائر الحيوان . انها عبارة أخرى : الشجاعة في طلب الحق ، تلك الشجاعة التي تجعل طالب الحق صابرا ثابتا لا تزغزعه المخاوف ، وتجعل المرء عزيزا كريما ، بعيدا عن أوهام العوام ، محطما لأصنام السوق . وبهذه الشجاعة « يكون الانسان حرا خالصا من رق الأغبيار ، عبدا للحق وحده » . وبها يتسير للانسان ، كما قال على بن أبى طالب - كرم الله وجهه - أن يعرف الرجال بالحق ولا يعرف الحق بالرجال .

٢ - النقد تمهيدا للاصلاح :

نهض الامام ، أوائل هذا القرن ، بمهمة الاصلاح الاجتماعى فى مصر ، فكان أول ما وجه اليه عنايته نقد الأوضاع الفاسدة فى المجتمع ، وراح يهاجم ما خلفته من آثار وخيمة فى الأفكار والأخلاق والعادات : أخذ يعيب على علماء المسلمين طرائقهم العقيمة فى التعليم ، اذ كانوا يقضون أعمارهم فى مناقشات لفظية ومجادلات سقيمة ، وينقطعون عن شئون الحياة . واستنكر هذا الضرب من الثقافة « المدرسية » أو البيزنطية التى تأمده على القول وتبعد عن العمل ، وتدفع الى الجدل دون الانتاج .

وجه الناقد المصلح هجوما عنيفا على ما فحشا بين عامة المسلمين وعلمائهم من خرافات وبدع وأوهام ، كان من نتائجها تزييف تعاليم الاسلام التى تميزت بالسماحة والبساطة والقوة .

« وقد انتهينا الى زمان يفتخرون فيه بالجهالة ، ويشيدون بشئون الضلالة ، ويحكمون يكفر من طالع كتب الكلام . ويستنفرون من تقرير عقائد الاسلام ورفع أستار الأوهام ، ودفع شبه الملحدة اللثام . قد عكفوا على عادات بالية وهذيانات عن التحصيل خالصة ، يفنون آجالهم سدى ، ويصدون عن طريق الهدى ، حادوا عن طريق السلف الصالحين ، واتخذوا سبيلا غير سبيل المؤمنين : كلما لحوا نورا الهيا بادروا الى اطفائه وعدوه شيئا فريا ، أو هدوا سننا مرضيا استدبروه ونبفوه وراءهم ظهريا . ولو أنى كشفت سبىء أحوالهم لعجبت البشرية من قبيح أفعالهم ، ولكن الشكوى الى الله . ليس فى زماننا أذن تسمع ولا قلب يجزع ، فان كنت على شىء من العلم فاتخذ لك قبرا والا أوجعوك ضربا وألقموك حجرا : فان الأكابر فى هذا الباب أصاغر والبدع لديهم شعائر . »

فلا حول ولا قوة الا بالله • وتغيير هذا الحال انما يكون بتأييد الله ولا نطيل الكلام ، فان القوم لثام •

وكتب أيضا بعد ذلك بنحو عشر سنين ، ابان اقامته في بيروت :

« ان ضعف العقيدة ، والجهل بالدين قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم ، الا من عصم الله ، وهم قليلون • ولهذا نراهم يفرون من الخدمة العسكرية ، ويطلبون للتخلص منها أى حيلة ، وهى من أهم الفروض الدينية المطلوبة منهم • ونرى الموسرين منهم ييخلون بأموالهم اذا دعت الحال الى معاونة الدولة والانفاق على مصالح الأمة ، ولا ييخلون بذلك على شهواتهم • • بعكس ما نرى فى سائر الأمم • »

وندد الامام بذلك الموقف السلبي الذى كان يقفه عامة المسلمين من السلطة الحاكمة : تأثروا بالعقائد « الجبرية » التى لامت الى الدين بسبب ، فألقوا بجميع شئونهم على عاتق الحكومة متوهمين أنهم غير ملزمين الا بدفع ما تفرضه عليهم من ضرائب ، كما ندد بسوء فهم الحكام لمعنى الحكم ، حين استغلوه فى تسخير الناس لاشباع أهوائهم ، وتذليل الأفراد لسلطانهم ، وجمع الثروة وابتزاز الأموال ، لانفاقها فى قضاء شهواتهم وتحقيق مآربهم •

واقترح المصلح الأخلاقى بأن التقدم « الجوانى » تقدم المعرفة والتربية والخلق ، هو التقدم الصحيح الباقي ، وهذا يصدق على الجماعات كما يصدق على الأفراد ، وعندنا أن ما رآه الأستاذ الامام فى اصلاح المجتمع انما هو اقتداء بما رآه النبی العربی أساسا لكل اصلاح انسانى • • قال عليه الصلاة والسلام : « ما من عبد الا وله جوانى وبرانى - بمعنى سريرة وعلانية - فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه ، ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه » ، وقال : « ان الله لا ينظر الى صوركم وأموالكم ولكن ينظر الى قلوبكم وأعمالكم » •

وعلى الجملة نستطيع أن نقول ان الأستاذ الامام لم يكف قط عن مهاجمة الآراء الباطلة والأعمال الفاسدة فى مجتمع جهل معنى الدين فى جواهره وأبتعد عن ادراك روحه ، ولم يبق منه عنده الا ظواهر لا تطابقها بواطن ، مجتمع تحكمت فيه الشهوات ، « فلم تبق رغبة تحدو بالناس الى العمل الا ما تعلق بالطعام والشراب والزينة والرياش والمناصب والألقاب » ، مجتمع أخذ بلب أفراده المجد الكاذب « وأحب كل واحد منهم أن يحمد بما لم يفعل ، وذهب الناقص يستكمل ما نقص منه بتنقيص الكامل • »

أنى يكون الخلاص اذن ؟ أينبغى أن نلتمس علاجاً للمجتمع الاسلامى
فى محاكاة آراء الغرب وعاداته ؟

وللاجابة على هذا السؤال نرى أن الأستاذ الامام قد سبق الى مهاجمة
هذه النزعة ، نزعة الاقتباس عن آراء الغرب اقتباساً سطحياً ظاهرياً ،
عارياً عن الفطنة وبعد النظر ، فقال : « ان أرباب الأفكار منا الذين يرومون
أن تكون بلادنا - وهى هى - كبلاد أوروبا - وهى هى - لا ينجحون فى
مقاصدهم ويضرون أنفسهم ، بذهاب أتعابهم أدراج الرياح ، ويضرون
البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح . فلا يمر زمن قريب
الا وقد بطل المشروع ورجع الأمر الى أسوأ مما كان » ، ثم قل : « ان الذين
يرومون الخير الحقيقى لوطنهم يجب أن يوجهوا اهتمامهم الى اتقان
التربية ونشر التعليم : اذ أن اصلاح التعليم يجعل تحقيق وجوه الاصلاح
الأخرى أكثر يسراً ، ولكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته
الى بلادهم سيصل بها بعد زمن وجيز الى درجة من المدنية تماثل مدنية
الغرب ، هؤلاء يخطئون خطأ جسيماً ، فهم يبدعون بما هو فى الحقيقة
نهاية تطور طويل المدى ، فان الدول الأوروبية لم تصل الى ما وصلت اليه
الا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها ، وساقطتها ضرورات الحياة الى
يقظة وعيها ، وأدى الصراع الحربى والاقتصادى الى تطور الفكر فيها .
اننا لو تأملنا تاريخ سير التقدم الأوروبى لرأينا أسباب التقدم يجمعها
سبب واحد ، وهو احساس نفوس الأهالى بالآلام صعبة الاجتعال ، من ظلم
الأشراف النبلاء ، وغدر الملوك ، وضيق وجوه الاكتساب . . . وهذا
الاحساس هو الذى دفع الأنفس الكثيرة العدد الى الخروج من هذه
الآلام ، فطبوا لذلك أسباباً متنوعة ، أقواها التعاضد والتعاون على ترويض
وسائل الكسب وافتتاح أبواب الرزق ، فكانت لذلك المحالقات
والمعاهدات ، وتتألف الجمعيات . فكان جرثومة تقدمهم أمراً منبثاً فى
غالب الأفراد ومحرزاً فى أغلب العقول : وهو نشاط الأهالى فى اجتلاب
الثروة ، وطلبهم لحرية العمل لينالوها ، ثم تدرجوا فيه ينتقلون من الى
حال ، حتى عم التغيير جميع العادات والمشارب والقوانين . واذن فقد كان
فى الغربيين تقدماً طبيعياً تدريجياً . . . أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرمهم
الى حالة التمدن الحاضرة والأهالى على غير علم منها بأنفسهم » .

ومن المحقق أن بعض المصريين قد اندفعوا الى محاكاة الأوروبيين فى
مظاهر مدنيته وأعراضها فحسب مثل الترف والأبهة والزينة ، دون أن
يسأئلوا أنفسهم عن حقيقة تلك المدنية أو يقطنوا الى روحها ، وكان لهذه
المحاكاة أثر غير حميد على عدد كبير من أغنيائنا ، اذ تورطوا فى الحماقات ،
وسعوا وراء اللذات ، وأهملوا جوهر المدنية الصحيحة ، ألا وهو قناعة

القانون الأخلاقي ، والشعور بالحقوق الطبيعية ، وأداء الواجبات الاجتماعية .

ويختتم الأستاذ الإمام ملاحظاته الناقدة بهذا النذير : « اننا نخشى لو تمادينا في هذا التقليد الأعمى ، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة ، أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا وأن يكون انتقالنا عنها على وجه تقليدى أيضاً فلا يفيد » . والطريق القويم هو التنوير وإيقاظ الوعي العام وتشكيل جمعيات في القرى والمدن ، لتفهم القوانين واللوائح والمنشورات ثم وضع حدود قوية للأعمال والأخلاق والتصرفات : فان اصلاح الأخلاق والأفكار والأعمال من أهم واجبات البلاد .

تحليل رسالة التوحيد

١ - علم التوحيد التقليدى :

علم التوحيد أو علم أصول الدين هو علم يشتمل على بيان الآراء والمعتقدات التى صرح بها الشرع ، واثباتها بالأدلة العقلية ونصرتها وتزييف كل ما خالفها .

وأصل معنى التوحيد - كما بينه الإمام محمد عبده - هو اعتقاد أن الله واحد لا شريك له . وسمى هذا المصلم به تسمية له بأهم أجزائه ، وهو اثبات الوحدة لله فى الذات والفعل فى خلق الأكوان ، وأنه وحده مرجع كل كون ومنتهى كل قصد . والمهمة العظمى لبعثه النبى صلى الله عليه وسلم - هى اثبات الحقيقة كما تشهد به آيات الكتاب العزيز .

فالغاية من هذا العلم اذن هى معرفة الله العلى وصفاته والتصديق برسله اعتمادا على الدليل الواضح من كتاب الله الذى أمر بالنظر ، واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون ، ونهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم فى الأخذ بما عليه آباؤهم - هذه هى الصورة التقليدية لعلم التوحيد الاسلامى .

٢ - سمات « رسالة التوحيد » :

أما « رسالة التوحيد » التى كتبها محمد عبده إبان نفيه فى بيروت ، والتى نشرها بعد ذلك سنة ١٨٩٧ ، فهى كتاب صغير أوضح فيه القول عن العقائد الاسلامية التى يراها أصولا لا غنى عنها ، وفوض لذوى البصيرة فى الدين تفصيل القول فيها .

والغرض من تأليف هذه الرسالة قد بينه المؤلف فى أكثر من موضع .
فقال فى الفصل الذى عقده عن حاجة البشر الى رسالة الرسل : « ولسنه
بصدد الاتيان بما قال الأولون ولا عرضى ما ذهب اليه الآخرون . ولكننا
نلتزم ما التزمنا فى هذه اللويقات ، من بيان المعتقد ، والذهاب اليه من
أقرب الطرق ، من غير نظير الى ما مال اليه المخالف أو استقام عليه
الموافق ، اللهم الا اشارة من طرف خفى أو الماعا لا يستغنى عنه
القول الجلى » .

فهذه الرسالة ، على ما يبدو لنا ، تهدف الى غرض رئيسى هو تبيان
تفوق الاسلام وكماله ، ولهذا نجد أن الأستاذ الامام بعد أن عرض عقائد
الاسلام عرضا تفصيليا ، وبعد أن بسط القول فى وجود الله وصفاته ،
وحرية الارادة الانسانية ، وأسس الخير والشر ، ونظرية الوحي والأحكام
الدينية - نجد أنه خصص الفصول الأربعة الأخيرة لدراسة الاسلام
باعتباره عاملا أخلاقيا واجتماعيا ، ودراسة تطوره التاريخى .

وقد قدم الأستاذ الامام لهذه الرسالة مقدمة مركزة رسم فيها
المراحل الكبرى التى مر بها تطور العقيدة الاسلامية . وحسبنا ها هنا
أن نبرز سمتين من سمات هذه المقدمة :

السمة الأولى : هى أن الأستاذ الامام يرى أن علم التوحيد انما نشأ
مع الاسلام وقام بقيامه . صحيح أن تقرير العقائد وتأييدها كان معروفا
عند الأمم قبل الاسلام ، « ولكنهم كانوا قلما ينعون فى بيانهم نحو الدليل
العقلى وبناء آرائهم وعقائدهم على ما فى طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه
نظام الكون » . وجاء الاسلام فنهج بالدين منهجا جديدا : أقام الدعوى ،
وبرهن ، وخاطب العقل ، واستنهض الفكر .

والسمة الثانية : هى أن الرسالة تبين حقيقة غفل عنها الكثيرون ،
وهى أن الاختلاف الذى وقع بين المسلمين وانقسامهم من حيث العقائد الى
فرق متعارضة منشؤه أسباب سياسية ، وأن الشبهات ثارت « بعد ما هبت
على الناس أعاصير الفتن » .

فاذا قارنا « رسالة التوحيد » لمحمد عبده برسائل التوحيد عند
السنوسى أو النسفى أو اللقانى أو الفضالى ، لتبين الاختلاف بين وجهات
نظر المؤلفين السابقين ووجهة نظر الأستاذ الامام : ذلك أن رائد الفكر
المصرى قد أضفى على كلامه طابعا أخلاقيا لا نجده فى المؤلفات الأخرى عن
التوحيد . فمنذ عهد الغزالى نقرأ لأول مرة فى العصور الحديثة بحثا فى
الأخلاق الاسلامية ، يتجه الى الغرض مباشرة من غير اقحام للمجادلات التى
تعبر عن جوهر العقيدة الايجابية السليمة ، ولا خوض فى مواضيع الخلاف
بين المذاهب وقد أشار هو نفسه الى ذلك فى تقديمه لكتاب ، حين قال مبينا

منهجه فيه : « تمهيد مقدمات وسير فيها الى المطالب من غير نظير الا الى صحة الدليل ، وان جاء في التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف ، رامياً الى الخلاف من مكان بعيد ، حتى ربما لا يدركه الا الرجل الرشيد ، »
 ومما يسترعى النظر في طريقة محمد عبده في التدليل أنه لا يلجأ في « رسالة التوحيد » الى ايراد النصوص من القرآن أو الحديث ، بل يسعى الى اقناع العقل والقلب والارادة عند من يراد استمالتهم الى الاسلام .
 والامام يكرر القول بأن الاسلام لم يفرض نفسه أبداً على الناس بالقوة أو السيف ، خلافاً لما تخرص به المتخرصون وأن انتشاره بسرعة مذهشة لا نظير لها في التاريخ ، انما مصدره ما وجد الناس فيه من كمال عقلي وأخلاقي استمال النفوس اليه .

ومزية أخرى من مزايا « رسالة التوحيد » أن المؤلف جعل تصور الدين أكثر مرونة وشمولاً مما عهدنا لدى سلفه من المؤلفين . فالدين عنده ضرب من « الخدس » أو الشغور الفطري ، هو أشبه بالبواعث الالهامية منه بالدواعي الاختيارية . واذا صح ذلك فما على النفوس الا أن تهجع بالدين الى أصوله الطاهرة الأولى ، وتضع عنه أوزار البسدع ، فتتلقى الهداية من ذلك الخدس الفطري ، وترجع الى الدين قوته وتظهر للأعمى حكمته : « الدين حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات » . ثم هو « من موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شبطه ، وتقلل من خلطه وخبطه » .

ولكن ليس معنى هذا عند الأستاذ الامام أن يهمل شأن العقل بالمرّة في قضايا الدين : فلقد بين لنا أن الاسلام دين يعتمد على العقل قبل كل شيء ، وانما المراد هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول الى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد الهى .

٣ - نظرية النبوة :

فاذا خطونا الى نظرية النبوة ، كما بسطها الامام في « رسالة التوحيد » ، تبيننا كيف أضفى على الوحي معنى « جوانياً » عميقاً . فبعد أن ذكر ما قيل في تعريف الوحي بأنه « اعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه يحكم شرعى » ، قال : « أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبيل الله ، بواسطة أو بغير واسطة » .

ويفرق الأستاذ الامام بين « العرفان » و « الالهام » فيقول : « الالهام وجدان تستيقنه النفس ، وتنساق الى ما يتطلب على غير شعور منها من

أين أتى ، وهو أشبه بوجودان الجوع والعطش والحزن والسرور ، ولكن الوحي ممكن فقط لمن اصطفاهم الله ، أى للأنبياء عليهم السلام .

ويرى الأستاذ الامام أن « بعثة الرسل » ، ضرورية لأسباب ردتنا الى سببين : أحدهما نفساني . والثاني اجتماعي . ويقول : اذا نظرنا الى الانسان من الناحية النفسانية تبيننا أن فيه ميلا فطريا الى سعادة تفوق قدرته العقلية . ولما كان الانسان عاجزا بنفسه عن أن يعرف ماهية ذلك المصير وماهية تلك السعادة ، وماهية الوسائل للوصول اليها ، فقد تولى الله برحمته أن يرسل من حين الى حين رسلا يكشفون للناس عن شيء من العلم الذي تلقوه من المنبع الأعلى .

أما الدليل الاجتماعي على الرسالة ، فالفكرة الأولى فيه هي أن قانون المحبة والعدالة ينبغي أن يهدي الانسانية في علاقات أفرادها بعضهم مع بعض . ولكن ذلك القانون قد أهمله الناس اهمالا صارخا ، ففشيت في المجتمع ضروب الظلم والآنانية ، وهما سبب الفرقة والاختلاف بين الناس ، ولذلك حقت رسالة الرسل الى الانسانية لدعوتها الى ذلك القانون ، وانقاذها مما هي فيه من شرور وآثام .

فبعثة الرسل في صميمها روحية ، القصد منها تربية الأمم ، وهي من متمات كون الانسان ووجوده على الأرض ومن أهم حاجاته في بقائه ، ومنزلتها من النوع الانساني منزلة العقل من الشخص والفرد .

٤ - فلسفة تاريخ الدين :

ولعل مما يسترعى نظر الباحث في آراء الأستاذ الامام أنه أقام نظريته في الاسلام على ما يمكن أن يسمى «فلسفة تاريخ الأديان» ، ومجمل تلك النظرية أن الدين في جميع الأزمان واحد ، وأن مشيئة الله في اصلاح الانسانية واحدة . وكل واحد من الأديان الثلاثة الكبرى - اليهودية والمسيحية والاسلام - بمثابة مرتبة من مراتب الشعور الديني في تطوره . لقد مرت بالانسانية أزمان والناس من فهم مصالحهم في طور هو أشبه بطور الطفولية للناشئ الحديث العهد بالعالم ، لا يألف منه الا ما وقع تحت حسه ، فكان من الحكمة أن يجيء دين يخاطب الحواس (ويقصد اليهودية) . ثم تدرجت الانسانية ودق حسها ، ولطف شعورها فجاء دين يناسب هذه الحال ، فيخاطب القلب والشعور (يقصد المسيحية) . ثم بلغ الشعور الديني اكتمال نضجه ، فظهر دين يخاطب العقل ، ويشركه مع العواطف والاحساس (يقصد الاسلام) . لكن هذه الأديان الثلاثة متفقة في جوهرها ما دامت تنشئ عبادة الله وهداية الناس في صدق وإخلاص .

٥ - « ارادية الرسالة » :

والأمر الجدير بالذكر هو موقف الشيخ محمد عبده من مشكلة الارادة الانسانية التي اختلفت فيها الفرق الاسلامية . فنرى الامام المصلح يدلي بنظرية توفق بين علم الله وفعل الانسان ، وتبين ان الانسان يشعر بكسبه لأفعاله ولكنه يجب عليه أن يعلم أيضا ان قدرة الله فوق قوته ، وأنها تحيط بجميع أعماله .

ومهما يكن عند الأستاذ الامام من طرافة النظرية في هذا الموضع أو في غيره ، فإن هنالك شيئا لا ريب فيه : وهو أنه كان حريصا كل الحرص على أن يقيم فلسفة اسلامية قوية ، تدعو الى تعاليم الحرية ، وتبث أخلاق الصبر والجهد والعمل ، فتوقظ العالم الاسلامي من حال النعاس والخمود ، وتبعث فيه أملا كان من قبل حقيقة واقعة ، تعيد اليه سابق مجده في مجالات العلم والدين والأخلاق والسياسة جميعا .

نصوص مختارة

حرية افعال الانسان :

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك الى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بارادته ، ثم يصدرها بقوة ما فيه ، ويعد انكار شيء من ذلك مساويا لانكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل .
كما يشهد بذلك في نفسه يشهده أيضا في بني نوعه كافة متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس . ومع ذلك فقد يريد ارضاء خليل فيغضبه ، وقد يطلب كسب رزق فيفوته ، وربما سعى الى منجاة فسقط في مهلكة ، فيعود باللائمة على نفسه أن كان لم يحكم النظر في تقدير فعله ، ويتخذ من خيبته أول مرة مرشدا له في الأخرى ، فيعاود العمل من طريق أقوم وبوسائل أحكم ، ويتقده غيظه على حال بينه وبين ما يشتهي ، ان كان سبب الاخفاق في المسعى منازعة منافس له في مطلبه ، لوجد أنه من نفسه أنه الفاعل في حرمانه ، فينبري لمناضلته ، وتارة يتجه الى أمر أسمى من ذلك ان لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره دخل فيما لقي من مصير عمله ، كأن هبت ريع فأغرقت بضاعته ، أو نزلت صاعقة فأحرقت ماشيته ، أو علق أمله بمعين فمات ، أو بذى منصب فعزل ، يتجه من ذلك الى أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته ، وأن وراء تدبير سلطانا لا تصل اليه سلطته فان كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل

الى ان حوادث الكون بأسره مستندة الى واجب وجسود واحد يصرفه على مقتضى عمله وإرادته ، خشع وخضع ، ورد الأمر اليه فيما لقي ، ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى .

فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكنون الكائنات أسمى من قوى المكنات ، يشهد بالبدهة أنه فى أعماله الاختيارية ، عقلية كانت أو جسمانية ، قائم بتصريف ما وهب الله له من المعارك والقوى فيما خلقت لأجله . وقد عرف القوم شكر الله على نعمته ، فقالوا : هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق لأجله .

على هذا قامت الشرائع ، وبه استقامت التكاليف ومن أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الايمان من نفسه ، وهو عقله الذى شرفه الله بالخطاب فى أواخره ونواحيه .

أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته ، وبين ما تشهد به البدهة من عمل المختار فيما وقع عنيه الاختيار ، فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه ، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول اليه .

وقد خاض فيه الغالون من كل ملة ، خصوصاً من المسيحيين والمسلمين . ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدئوا ، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا ، فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق ، وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر ، وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ، وهو هدم للشرعية ومحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل البديهي ، وهو عماد الايمان .

ومن مميزات الانسان حتى يكون غير سائر أنواع الحيوان ان يكون مفكراً مختاراً فى عمله على مقتضى فكره ، فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه ، ولو سلب شيء منها لكان اما ملكاً أو حيواناً آخر ، والفرض أنه هو الانسان .

فهبة الوجود له لا شيء فيها من القهر على العمل . ثم علم الواجب (أى علم الله) محيط بما يقع من الانسان بإرادته ، وبأن عمل كذا يصدر فى وقت كذا ، وهو خير يثاب عليه ، وأن عملاً آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر ، والأعمال فى جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار ، فلا شيء فى العلم بسالب للتخير فى الكسب ، وكون ما فى العلم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع ، والواقع لا يتبدد . . .

انتشار الاسلام بفضل تعاليمه :

« جاء الدين الاسلامي بتوحيد الله تعالى في ذاته وأفعاله ، وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين . فأقام الأدلة على أن للكون خالقا واحدا متصفا بما دلت عليه آثار صنعه من الصفات العلية ، كالعلم والقدرة والارادة وغيرها ، وعلى أنه لا يشبهه شيء من خلقه ، وأن لا نسبة بينه وبينهم الا أنه موجدهم ، وأنهم له واليه راجعون . » .

« اجتثت بذلك جذور الوثنية وما وليها مما لو اختلف عنها في الصورة والشكل أو العبارة واللفظ لم يختلف عنها في المعنى والحقيقة . تبع هذا طهارة العقول من الأوهام الفاسدة التي لا تنفك عن تلك العفيدة الباطلة ، ثم تنزه النفوس عن الملكات السيئة التي كانت تلازم تلك الأوهام . . . وارتفع شأن الانسان وسمت قيمته بما صار اليه من الكرامة ، بحيث أصبح لا يخضع لأحد الا لخالق السماوات والأرض وقاهر الناس أجمعين . » .

« تجلت بذلك للانسان نفسه حرة كريمة ، وأطلقت ارادته من القيود التي كانت تعقدها بإرادة غير - سواء كانت ارادة بشرية - ظن أنها شعبة من الارادة الالهية - أو أنها هي كارادة الرؤساء والمسيطرين ، أو ارادة موهومة اخترعها الخيال كما يظن في القبور والأحجار والأشجار والكواكب ونحوها ، » .

« صار الانسان التوحيد عبدا لله خاصة ، حرا من العبودية ، لكل من سواه ، فكان له من الحق ما للحير على الحر : لا على في الحق ولا وضيع ، ولا سافل ولا تفاضل الا بتفاضلهم في عقولهم ومعارفهم ، ولا يقربهم من الله الا طهارة العقل من دنس الوهم ، وخلوص العمل من العوج والرياء . » .

« طالب الاسلام بالعمل كل قادر عليه ، وقرر أن لكل نفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت ، . . . وأباح لكل أحد أن يتناول من الطيبات ما شاء أكلا وشربا ولباسا وزينة . » .

« أنحى الاسلام على التقليد ، وحمل عليه حملة لم يرد لها عنه القدر ، فبددت فيالقه المتغلبة على النفوس ، واقتلعت أصوله الراسخة في المدارك ، ونسفت ما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم .

صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته ، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها ، كلما نفذ اليه شعاع من نور الحق خلصت اليه هيمنة من سدنة هياكل الوهم : ثم فان الليل حالك ، والطريق وعرة ، والغاية بعيدة والراحلة كليلة والأزواد قليلة .

علا صوت الاسلام على وساوس الطعام ، وجهسر بأن الانسان لم يخلق ليقاد بالزمام ، ولكنه قطر على أن يهتدى بالعلم والأعلام - أعلام الكون ودلائل الحوادث .

صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء ، وسجل الحق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين ، ونبه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان ..

عاب أرباب الأديان في اقتفاء أثر آبائهم ، ووقوفهم عند ما اختلطت لهم سير أسلافهم .. فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده ، وخلصه من كل تقليد كان استبعده ، وردّه الى مملكته ، يقضى فيها بحكمه وحكمته ..

بهذا وما سبقه للانسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما : وهما استقلال الارادة واستقلال الرأي والفكر ، وبهما كملت له إنسانيته واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هياه الله له بحكم الفطرة التي فطر عليها ..

جاء الاسلام والناس شيع في الدين ، وان كانوا الا قليلا في جانب عن اليقين يتنابدون ويتلاعنون ، ويزعمون في ذلك انهم بحسب الله مستمسكون : فرقة وتخالف وشغب ، يظنونها في سبيل الله أقوى سبب . أنكر الاسلام ذلك كله ، وصرح تصريحاً لا يحتمل التريبة بأن دين الله في جميع الأزمان وعلى ألسن جميع الأنبياء واحد .. والآيات الكريمة التي تعيب على أهل الدين ما نزعوا اليه من الاختلاف والمشاقة مع ظهور الحجة واستقامة المحجة لهم في علم ما اختلفوا فيه ، معروفة لكل من قرأ القرآن وتلاه حق تلاوته .

جاء الاسلام يخاطب العقل ويسصرخ الفهم واللب ويشركه مع العواطف والاحساس في ارشاد الانسان الى سعادته الدنيوية والآخرية . وبين للناس ما اختلفوا فيه ، وكشف لهم عن وجه ما اختصموا عليه ، وبرهن على ان دين الله في جميع الأجيال واحد . ومشيبته في اصلاح شئونهم وتطهير قلوبهم واحدة ، وأن رسم العبادة على الأشباح انما هو لتجديد الذكرى في الأرواح ، وان الله لا ينظر الى الصور ولكن ينظر القلوب . وطالب المكلف برعاية جسده ، كما طالبه باصلاح سره ، ففرض نظافة الظاهر كما أوجب طهارة الباطن ، وعد كلا الأمرين طهرا مطلويا ، وجعل روح العبادة الاخلاص ، وأن ما فرض من الأعمال انما هو لما أوجب من التحلي بمكارم الأخلاق .. ورفع الغنى الشاكر الى مرتبة الفقير الصابر ، بل فضله عليه ، وعامل الانسان في مواعظه معاملة الناصح

لهادى للرجل الرشيد : فدعاه الى استعمال جميع قواه الظاهرة والباطنة ،
وصرح بما لا يقبل التأويل أن فى ذلك رضا الله وشكر نعمته ، وأن الدنيا
مزرعة الآخرة ، ولا وصول الى خير العقبى الا بالسعى فى صلاح الدنيا .

شرح شريعة الوفاق وقررها فى العمل : فأباح للمسلم أن يتزوج من
أهل الكتاب ، وسوغ مؤكلتهم ، وأوصى أن تكون مجادلتهم بالتي هي
أحسن . ومن المعلوم أن المجانسة هي رسول المحبة وعقد الألفة ،
والمصاهرة إنما تكون بعد التحاب بين أهل الزوجين ، والارتباط بينهما
بروابط الائتلاف ، وأقل ما فيها محبة الرجل لزوجته وهي على غير دينه .
ثم أخذ العهد على المسلمين أن يدافعوا عن يدخل فى ذمتهم من غيرهم
كما يدافعون عن أنفسهم . ونص على أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا ،
ولم يفرض عليهم جزاء ذلك الا زهيدا يقدمونه من مالهم . ونهى بعد
أداء الجزية عن كل اكراه فى الدين .

رفع الاسلام كل امتياز بين الأجناس البشرية ، وقرر أن لكل فطرة
شرف النسبة الى الله فى الخلقة ، وشرف اندراجها فى النوع الانسانى
فى الجنس والفصل والخاصة ، وشرف استعدادها بذلك لبلوغ أعلى درجات
الكمال الذى أعده الله لنوعها ، على خلاف ما زعمه المتحلون من الاختصاص
بمزايا حرم منها غيرهم وتسجيل الخسة على أصناف زعموا أنها لن تبلغ
من الثبات أن تلحق غبارهم ، فأماتوا بذلك الأرواح فى معظم الأمم .

تأثير رسالة التوحيد

كان لتعاليم الأستاذ الامام عموما ولرسالة التوحيد خصوصا أثر
كبير لا فى مصر ، بل فى العالم الاسلامى كله .

أما فى مصر فقد ترجم الشيخ مصطفى عبد الرازق (مع
المسيو برنار ميشيل) « رسالة التوحيد » الى الفرنسية سنة ١٩٢٥
وصدرها بمقدمة مستفيضة نفيسة عن حياة الشيخ محمد عبده وآثاره ،
وخدمته للعقيدة الاسلامية بتأليف هذه الرسالة .

وأما فى الهند فقد تولى بعض العلماء ترجمتها الى اللغة الأوردية ،
ثم وضعت فى برامج الدراسة فى جامعة على جار (عليكرة) وغيرها من
المعاهد الاسلامية فى الهند وباكستان .

وفى تركيا قام الأستاذ « محمد شرف الدين » مدير المعهد الاسلامى
بكلية الآداب بجامعة استنبول بتدريس مذهب الأستاذ الامام ،
على ما هو مبسوط فى « رسالة التوحيد » .

وما من شك في أنه كان لرسالة التوحيد وغيرها من مؤلفات الامام
أكبر الأثر في توجيه حركات التجديد ، التي لا تزال الى يومنا هذا تزدهر
على الأيام نموا وازدهارا ، بفضل دعوة التنوير التي بدأها في مصر وامتدت
إشاعتها الى ربوع العالم الاسلامي ، حتى صبح لنا ان نقول مع قاسم امين :
« نعم كان للامام الكبير الذي فرض على نفسه اصلاح أمة خصوم وأعداء
كثيرون : وهم جيش الجهل المركب من عمدة الناس الذين لم ينالوا من
التربية والعقل ما يؤهلهم لأن يدركوا مقاصده ويفهموا مباحثه ، فاقترضوا
على التمسك بما وجد عليه آباؤهم من قبل . . فكان الاستاذ الامام يحارب
هذا الجيش الطويل العريض بقوة وعزيمة يحار العقل فيهما . ولكنه كان
يدافع بقدر الضرورة ولا يتعداها ، ويحارب حرب الشجاع الكريم الذي
لا يطعن من الخلف ولا يخدع ولا يغش ، وكان فضلا عن ذلك لا يكره
خصومه ولا يبغض أعداءه ، وانما يناقش أفكارهم ، ويطعن على أوهامهم ،
ويهدم معتقداتهم الباطلة ، ويرجو لهم الهداية ، ويرشدهم الى الصواب » .



ولا نزاع اليوم في أن « عبقرى الاصلاح والتعليم » - كما دعاه
فقيدنا الكبير عباس العقاد - هو طراز ممتاز من علماء المسلمين .

واذا كان قد استحق لقب « الاستاذ الامام » فذلك لأنه لم يكن
اماما في شئون الدين فحسب ، بل كان اماما في أمور الدنيا أيضا .

ولا يخفى أن الجمع بين الحياة الروحية والحياة الدنيوية ،
على نحو ما عهدنا في سيرة ذلك المصلح الفيلسوف ، هو الجوهر الخالص
من تعاليم الاسلام .



الفهرس الشامل للأجزاء الستة مرتبا ترتيبا زمنيا ٠٠

الصفحة	الجزء	السنة	المؤلف	الكتاب	
١٠	٦	٤٥٥٠ ق ٠	كهنة هوليوبولس	كتاب الموتى	١
٣٠	٦	١٧٢٦ ق ٠	حمورابي	شريعة حمورابي	٢
١١	٥	١٢٨٠-١٣٦٢ ق ٠	اختاتون	انشودة التوحيد	٣
١٣	٢	٩٠٠ ق ٠	هو ميروس	الالبانة	٤
٦٤	٦	٦٥٠ ق ٠	زادشت	الافستا المقدسة	٥
٦٦	١	٥٥١ ق ٠	كنفوشوس	الكتب الخمسة	٦
٨٤	٦	٤٥٠ ق ٠	اسخيلوس	الفرس	٧
٣١	٥	٤٣١ ق ٠	يوربيديس	ميديا	٨
١٠	٢	٤٢٧ ق ٠	هيرونوت	التاريخ الجامع	٩
٤٩	٥	٤٠٥ ق ٠	ارستوفانيس	الضفادع	١٠
٣١	٢	٤٠٠ ق ٠	سقراط	المحاورات	١١
٣٩	١	٤٠٠ ق ٠	افلاطون	الجمهورية	١٢
٩	٤	٤٠٠ ق ٠	سوفركليس	اوديب ملكا	١٣
٥٩	٢	٣٧٥ ق ٠	ابقراط	الموسوعة الابقراطية	١٤

تابع الفهرس الشامل للأجزاء الستة موقبا ترتيبا زمنيا

الكتاب	المؤلف	السنة	الجزء	الصفحة	٢
فن الشعر	أرسطوطاليس	٢٢٥ ق م	٢	٢٤	١٥
أصول الهندسة	أقليدس	٢٠٠ ق م	١	٦٤	١٦
عن الصدقة	شيشرون	٤٤ ق م	٢	٧١	١٧
الانبيادة	فرجيل	١٧ ق م	٤	٢٥	١٨
مصنفات جالينوس الطبية	جالينوس	١٥٠ - ٢٠٠ م	٥	٦١	١٩
كلية ودمنة	أبن المقفع	٧٥٠ م	٢	٩٩	٢٠
العين	الخليل بن أحمد	٧٨٠ م	٢	١٢٢	٢١
الموطأ	مالك بن انس	٧٨٥ م	٤	٤٥	٢٢
المحاورات	باركلي	٨٠٠ م	٦	٩٨	٢٣
الرسالة	الشافعي	٨١٥ م	٢	١٤٢	٢٤
الرسائل الفلسفية	الكندي	٨٢٥ - ٨٦٦ م	٦	١١٦	٢٥
الأغاني	الأصفهاني	٨٨٥ م	٢	١٦٥	٢٦
أجامع لصناعة الطب (المطوى)	الرازي	٩٠٠ م	٥	٨٢	٢٧
ديوان المتنبي	أبو الطيب المتنبي	٩٠٠ - ٩٦٥ م	٥	١٠٥	٢٨

تابع الفهرس الشامل للأجزاء الستة مرتبا ترتيبا زمنيا . . .

الرقم	الكتاب	المؤلف	السنة	الجزء	الصفحة
٢٩	تاريخ الأمم والملوك	الطبري	٩٢٠ م	٥	١٤٣
٣٠	العقد الفريد	ابن عبد ربه	٩٣٠ م	٤	٦٣
٣١	احصناه العلوم	المسارابي	٩٤٠ م	٣	١٨٣
٣٢	الامتناع والموانسة	ابو حيان التوحيدي	٩٨٠ م	٦	١٤٤
٣٣	رسائل اخوان الصفا	اخوان الصفا	٩٨٣ م	٥	١٦٩
٣٤	القانون في الطب	ابن سينا	١٠١٠ م	١	٧٦
٣٥	الشفا مقامه	الفردوسي	١٠١٠ م	٥	١٩٣
٣٦	تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق	ابن مسكويه	١٠٢١ م	٢	٥٧
٣٧	طوق الصفاة في الالة والايلاف	ابن حزم	١٠٢٦ م	٦	١٦٨
٣٨	القانون المسعودي	البيروني	١٠٣١ م	٢	٢٠٧
٣٩	في الحياة والنجوم	ابو العلاء المعري	١٠٣١ م	٢	٧٤
٤٠	رسالة المغرر	عمو الخيام	١٠٨٠ م	٢	٩٨
٤١	الرباعيات	الفزالي	١١٠٠ م	٢	١٢٠
٤٢	احياء علوم الدين	الابريسي	١١٥٤ م	٥	٢١٧
	نزهة المشتاق في اختراق الافاق				

تابع الفهرس الشامل للأجزاء الستة موقيا ترتيبيا زمنيا . .

الصفحة	الجزء	السنة	المؤلف	الكتاب	٢
١٩٠	٦	١١٨٤٤	ابن طفيل	حي بن يقظان	٤٣
٢٣٥	٥	١٢٠٠	ياقوت الحموى	معجم البلدان	٤٤
١٤٠	٢	١٢٣٨	ابن عربى	الفتوحات	٤٥
٢٣٣	٣	١٢٨٠	ابن النفيس	شرح تشريح القانون	٤٦
٢٠٩	٦	١٢٥٤-١٢٢٤	ابن بطوطه	تحفة النظار وخراب الامصار	٤٧
٩٦	١	١٤٠٠	ابن خلدون	وعجائب الاسفار	٤٨
٢٥٧	٥	١٤٠٠	الدميرى	المقدمة	٤٩
٨١	٤	١٤٧٢	دالتى	حياة الحيوان الكبرى	٥٠
١١٧	١	١٥١٣	مخيا فيلى	الكوميديا الالهية	٥١
٢٧٧	٥	١٥٤١	كورنيگوس	الامير	٥٢
٩٩	٤	١٦٠٥	سرفنتيس	حركات الكرات السماوية	٥٢
٢٥١	٣	١٦١٦-١٥٩٠	شكسبير	دون كيشوت	٥٣
٢٩٥	٥	١٦٢٨	وليم هارفى	مسر حيات شكسبير	٥٤
				حركة القلب والدم	٥٥

تابع المهروس الشامل للأجزاء الستة مرتبا ترتيبا زمنيا .

الصفحة	الجزء	السنة	المؤلف	المكتبات	مستقبل
١٤٤	١	١٦٤١ م	ديكارت	الكتابخات	٥٦
٢٣٤	٦	١٦٦٧ م	جون ملتون	الفر دوس المفقود	٥٧
٣١٣	٥	١٦٦٨ م	موليير	البخيل	٥٨
١٥٨	٢	١٦٧٧ م	اسبينوزا	علم الاخلاق	٥٩
١٨٢	٢	مجهولة التاريخ	مجهولة المؤلف	الف ليلة وليلة	٦٠
١٦٤	١		نيوتن	المبادئ	٦١
٢٥٢	٦		لوك	مبحث في العقل الانساني	٦٢
٢٧٩	٣		ديفو	روبنسون كروزو	٦٣
١٧٨	١	١٧٤٨ م	مونتسكيو	روح القوانين	٦٤
١٩٨	٢	١٧٥١ م	ديدرو	دائرة المعارف الكبرى	٦٥
٢٢٨	٢	١٧٦٢ م	جان جاك روسو	العقد الاجتماعي	٦٦
٢٠٢	١	١٧٧٦ م	آدم سميث	ثروة الأمم	٦٧
١١٧	٤	١٨٢٥ م	جوته	فاوست	٦٨
٢٧٤	٦	١٨٣٠ م	مالتوس	في قانون الاسكان	٦٩

تابع المهرس الشامل للأجزاء الستة من تبا ترتيبا زمنيا . .

الصفحة	الجزء	السنة	المؤلف	الكتاب	مسلسل
٢٧٢	٢	١٨٣٢	ميجيل	فلسفة التاريخ	٧٠
٢٥٢	٢	١٨٣٧	شيلر	في التربية الجمالية للانسان	٧١
٢٠٤	٢	١٨٤٥	هوبولت	الكون	٧٢
٢٩٦	٦	١٨٥٩	دوستوفسكى	الاخوة كرامازوف	٧٣
٢٢٤	١	١٨٥٩	داروين	أصل الأنواع	٧٤
١٢٣	٤	١٨٦٠	جون ستوارت مل	عن العصرية	٧٥
١٥٣	٤	١٨٦٤	ليوتولستوى	العرب والاسلام	٧٦
٢٤٤	١	١٨٦٧	كارل ماركس	رأس المال	٧٧
١٦٩	٤	١٨٩٤	قاسم أمين	تحرير المرأة	٧٨
١٩٥	٤	١٨٩٥	دور كايم	قواعد المنهج فى علم الاجتماع	٧٩
٢٠٩	٤	١٨٩٠-١٩٤١	ملاخور	اشعار ملاخور	٨٠
٢٢٤	٦	١٨٩٧	محمد عبده	رسالة التوحيد	٨١
٢٢١	٤	١٩٢٢-١٩٠٠	أحمد شوقي	الشوقيات	٨٢
	٤	١٩٠٠	سيجموند فرويد	تفسير الأحلام	٨٣
٢٥٩	١	١٩٠٥	آينشتين	النظرية النسبية	٨٤
٢٢٥	٥	١٩١٨	اينشتينجر	تدهور الغرب	٨٥

الهوامش

- (١) (أنوم) رب السماء ويعبد في معبد (ايانا) مع المعبودة (ايساننا) في الوركاء .
- (٢) الـ (انوناكى) في هذا النص هم الآلهة الصغرى في خدمة (انوم) والـ (اجيجى) هم الآلهة الصغرى في خدمة (انليل) .
- (٣) (انليل) رب العاصفة وله معبد هو « ايكور » في نيبور وسط بابل .
- (٤) (مردوك) هو ابن (انكى) وزوج (ساربانيت) وهو اله بابل ثم اله الامبراطورية في عهد حمورابى .
- (٥) (انكى) رب الارض وكتلة المياه التى تسبب الحياة فيها وهو أب (مردوك) ومعبده هو (ايايزو) في (اريدو) جنوب بابل .
- (٦) (نورانكى) رباط السماء والارض وهو اسم سومرى لـ (نيبور) يشير الى تمجيدها وهى مركز عبادة (انليل) صاحب معبد (ايكور) .
- (٧) (سن) هو اله القمر وهو ابن (انليل) أب (شمش) وزوج (ننجال) وعبادته في معبد « ايجيش شرجال » في أور في جنوب بابل .
- (٨) (شمش) اله الشمس ورب العدالة زوج (آيا) ومعبده (آبابار) يقع في (سيبار) شمالى بابل .
- (٩) (لارسا) مقر آخر لعبادة (شمش) وهى الى جنوب بابل (سنكرة حاليا) ومعبدها يدعى كذلك (ايبابار) وقد تم استيلاء حمورابى عليها في العام الثلاثين من حكمه بعد أن قضى على آخر ملوكها (رم سن) .
- (١٠) (الوركاء) (أوروك) ضيقة مهمة في جنوب بابل فتحها حمورابى في العام السادس من حكمه هى مقر عبادة (انوم) ، و (ايساننا) ويعرف معبدها باسم (ايانا) .
- (١١) (ايسن) مدينة في جنوب (نيبور) فتحها (رم سن) من العام التاسع والعشرين من حكمه ثم فتحها حمورابى في العام السادس من حكمه وهى مقر عبادة (نن كارك) واسم معبدها (ايجالما) .
- (١٢) (زابابا) صورة أخرى لـ (نينورتا) ويعبد بخاصة في (ايعيته أورساج) في (كيش) شمال شرقى بابل .
- (١٣) (هورساج كلاما) معبد (ايساننا) في (كيش) حيث كانت تعبد كزوجة لـ (زابابا) .

- (١٤) (أيررا) رب الحرب ويقرن كثيرا بـ (نرجال) وله معبد فى (كوته) شمال بابل هو (مسلام) .
- (١٥) (توتو) لقب من ألقاب (مردوك) أصلا ، وهو هنا لقب لابنـه (نابوم) اله الكتابة ومقر عبادته (بوركسيا) قرب (بابل) بمعبدـها (فيزيـدا) .
- (١٦) (دلبات) مدينة لا تبعد كثيرا عن بروسيا وهى مقر عبادة (أوراش) .
- (١٧) (ماما) ربة تعبد فى (كبش) قرب (لجش) فى وسط بابل وهى تعرف كذلك باسم (ننتو) .
- (١٨) (جرسو) وهى (لجش) (تلولو حاليا) مدينتان توأمان فى وسط بابل واله المدينة هو (ننجرسو) ومعبدـه (انينو) .
- (١٩) « بليتيوم » لقب « اينانا » .
- (٢٠) (حلاب) مدينة فى بابل هى مقر عبادة عشتار ومكانها الحالى مجهول .
- (٢١) (عشتار) الاسم السامى للمعبودة (اينانا) .
- (٢٢) (اند) رب الجو ومعبدـه (ايود جالجال) فى بيت كاركار (ومكانها غير معروف) .
- (٢٣) اداب مدينة على الفرات فى وسط بابل (بسمايا حاليا) ومعبدتها (ماه) ومعبدـها (أى ماه) .
- (٢٤) (مشكان شيريم) مدينة لا تبعد كثيرا عن (اداب) .
- (٢٥) (مالكا) مدينة فى أواسط الفرات غزاها حمورابى فى السنة التاسعة وأحمد ثورة لها فى العام الرابع والثلاثين وهى مقر عبادة (انكى) وزوجته (دامجال نوتا) التى تعرف كذلك باسم (دامكينا) وهى أم (مردوك) .
- (٢٦) (داجان) اله حبوب سامى ، أصله غريز ، نقلت عبادته الى (ميزويوتاسيا) وعبد بخاصة فى أواسط الفرات .
- (٢٧) (ميررا) و (توتو) مدينتان فى وسط الفرات وربما كانت (ميررا) هى « مارى » (تل الحريرى حاليا) التى غزاها حمورابى فى العام الثانى والثلاثين .
- (٢٨) (نينازو) اله الطب ومقر عبادته بخاصة هى (اششونا) فى معبدـة « ايسيكيل » .
- (٢٩) (اكـد) مدينة قديمة فى شمال بابل أسسها سرجون العظيم وجعل منها عاصمة له وهى مقر عبادة (عشتار) ومعبدـها (يولاش) .
- (٣٠) (آشور) العاصمة القديمة على دجلة الأعلى (قلعة شرجات حاليا) .
- (٣١) (نينوى) عاصمة آشور فيما بعد على دجلة الأعلى وهى عبادة (اينانا) ومعبدـها (ايميش ميش) .
- (٣٢) (سرمو لا ايل) الملك الثانى للامرة البابلية .

(٢٣) (سومر) و (كند) سومر الاسم القديم لجنوبي بابل ، وأكد الاسم القديم لشمالها والاسمان معا اسم علم للاقليم جميعه .

(٢٤) الرجل يقصد به دائما المواطن من طبقة الأحرار .

(٢٥) البهلوية : كتبت الاصل باللفظة الزندية ومن ثم تسمى زند - لفسستا أما النصوص فقد كتبت بلهجة ذات أصل هندي ، اشتقت من اللغة الفارسية الحديثة .

(٢٦) مازدا أهوار : ليس اسم (أهوار مازدا) من خلق زرتشترا ، بل عثر عليه في نص آشوري بهجاء مختلف ، من تاريخ أقدم ، وهو يعنى هناك « السيد العاقل » .

(٢٧) ديونيسيوس : اله الخمر والاحصاب عند اليونان .

(٢٨) « طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة ج ١ ، ص ٢٠٧

(٢٩) نشرت له ثلاث رسائل ، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى من القاهرة ١٩٤٨ ، رسالة النفس عن مجلة الكتاب أكتوبر ١٩٤٨ ، رسالة العقل - مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد وأربع رسائل ١٩٤٩ - ونشر الدكتور أبو ريدة لمجموعة رسائله في مجلدين - القاهرة ١٩٥٠ ، ١٩٥٤ ، ونشر بعض المستشرقين رسائل متفرقة في مجلات أجنبية .

(٤٠) هذه الإشارة التي وضعناها قبل كل رقم تدل على أن الكتاب مطبوع .

(٤١) ذم الوزيرين . عرف هذا الكتاب بأسماء مختلفة ، ففي (وفيات الأعيان) ٦٠/٢ مثالب الوزيرين وفي (كشف الظنون) ٢٩٠/٢ مثالب الوزيرين ، وفي (معجم الأدباء) ١٨٦/٦ (أخلاق الوزيرين) .

(٤٢) ثمرات العلوم : نكرها بروكلمان تحت عنوان (رسالة في وصف العلوم) .

(٤٣) نسبة الى ديرقنى في العراق .

(٤٤) قد رتبنا خطأ في نشرة الأستاذين أحمد أمين وأحمد الزين بحيث جعلت الليلة الثالثة عشرة ، ثم تتابع الخطأ في العدد الترتيبي بعد ذلك الى نهاية الكتاب بأجزائه الثلاثة . وحقيقتها أنها الليلة الثانية عشرة ، لكننا نؤثر الإبقاء على الترتيب الموجود في الكتاب لسهولة المراجعة .

(٤٥) انظر رأي ابن حبان في (الذخيرة) لابن بسام ، ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

(٤٦) اقليم ليلة : يقع هذا الاقليم في غرب الاندلس قرب المحيط الأطلسي .

(٤٧) د . أحمد أمين (حي من يقظان) .

(٤٨) راجع كتاب « الرحالة المسلمون في العصور الوسطى » د . زكى محمد حسن .

(٤٩) راجع الجزء الأول من كتاب « قصة الأدب في العالم » للدكتور أحمد أمين .

(٥٠) قامت الحرب الأهلية في انجلترا بين أتباع الملك شارل الأول وأتباع البرلمان . وانتهت بفوز كرومويل واعداد الملك وقيام الجمهورية عام ١٦٥٣ .

(٥١) هم فرانسيس ماشام وزوجته وأماريس كودورث - ابنة الفيلسوف رالف كودورث أحد أفلاطيني كمبردج .

المراجع

- ١ - أصول الكتب الخمسة عشر
- ٢ - قصة الحضارة ول ديورانت
- ٣ - قصة الأدب في العالم
د . أحمد أمين ، د . زكى نجيب محمود
- ٤ - الموسوعة الفلسفية
المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية
- ٥ - معالم تاريخ الانسانية ه . ج . ولز
- ٦ - الحضارة الانسانية بين الشرق والغرب
سامي اليافي
- ٧ - في الأدب المصرى القديم أحمد عبد الحميد يوسف
- ٨ - كتاب تاريخ مصر جيمس هنرى بوسستد
- ٩ - الحياة الاجتماعية فى مصر القديمة
سير . و . م . فلندر زيترى
- ١٠ - الخلود فى حياة المصريين د . سيد عويس
- ١١ - على ضفاف النيل توفيق مفرج
- ١٢ - اعلام الفكر الاسلامي أحمد تيمور
- ١٣ - الكندى فيلسوف العرب أحمد فؤاد الأهواني
- ١٤ - الرواية الروسية فى القرن التاسع عشر
مكارم الغمرى
- ١٥ - فلاسفة الشرق أ . و . ف . توملين
- ١٦ - الخالدون العرب قدرى حافظ طوقان
- ١٧ - فلاسفة الاسلام سيد عبد العزيز

- ١٨ - ابن بطوطة فؤاد بدوى
- ١٩ - ابن بطوطة فى العالم الاسلامى ابراهيم أحمد العدوى
- ٢٠ - رحلة ابن بطوطة من طنجه الى الصين والأندلس وأفريقيا •
محمد محمود الشرقاوى
- ٢١ - أبو حيان التوحيدى ابراهيم الكيلانى
- ٢٢ - أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء
د • زكريا ابراهيم
- ٢٣ - فلسفة ابن طفيل ورسائله حتى بن يقظان
د • عبد الحليم محمود
- ٢٤ - رائد الفكر المصرى الامام محمد عبده
عثمان أمين
- ٢٥ - عبقرية الإصلاح والتعليم الأستاذ محمد عبده
عباس محمود العقاد
- ٢٦ - محمد عبده بطل الثورة الفكرية فى الاسلام
قدري قلعجى
- ٢٧ - جون لوك عزمى اسلام
- ٢٨ - المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة
رمزى زكى
- ٢٩ - جون لوك شاعر الفردوس المفقود
ترجمة / حسن حسين شكرى
- ٣٠ - اعلام الفكر الأدبى من سقراط الى سارتر
هنرى توماس

اقرأ في هذه السلسلة

بحراند رسل	احلام الاعلام وقصص اخرى
ي . رابونسكايا	الالكترونيات والحياة الحديثة
الدس هكسلي	نقطة مقابل نقطة
ت . و . فريمان	الجغرافيا في عائة عام
رايموند وليامز	الثقافة والاجتمع
ر . ج . فوربس	تاريخ العلم والتكنولوجيا (٢ ج)
ليستريل راى	الارض الغامضة
والتر الن	الرواية الانجليزية
لويس فارجاس	المشهد الى فن المسرح
فرانسوا دumas	آلهة مصر
د . قدرى حفى وآخرون	الانسان المصرى على الشاشة
اولج فولكف	القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة
هاشم النحاس	الهوية القومية فى السينما العربية
ديفيد وليام ماكوال	مجموعات النقود
عزيز الشوان	الموسيقى - تعبير نغمى - ومنطق
د . محسن جاسم الموسوى	عصر الرواية - مقال فى النوع الادبى
اشراف س . بى . كوكس	ديلان توماس
جون لويس	الانسان ذلك الكائن الفريد
جول ويست	الرواية الحديثة
د . عبد المعطى شعراوى	المسرح المصرى المعاصر
أنور المعداوى	على محمود طه
بيل شول وادبنيت	القوة النفسية للأهرام
د . صفاء خلوصى	فن الترجمة
رالف ثى ماتلو	تولستوى
فيكتور برومبير	ستندال

رسائل واحاديث من المنفى	فيكتور هوجو
الجزء والكل (محاورات في مضمار الفيزياء الذرية)	فيرنز هيزنبرج
التراث الغامض ماركس والماركسيون	سعدني هوك
فن الادب الروائي عند تولستوى	ف . ع ادينبيكوف
ادب الاطفال	هادى نعمان الهيتى
احمد حسن الزيات	د . نعمة زعيم العزاوى
اعلام العرب فى الكيمياء	د . فاضل احمد القلمانى
فكرة المسرح	جلال العشري
الجحيم	هنرى باربوس
صنع القرار السياسى	السيد عليوة
التطور الحضارى للانسان	جاكوب برونوفسكى
هل نستطيع تعليم الاخلاق للأطفال	د . روجر ستروجان
تربية الدواجن	كاتى ثير
الموتى وعالمهم فى مصر القديمة	ا . سبنسر
التحلل والطب	د . ناعوم بيتروفيتش
سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى	جوزيف داهموس
سياسة الولايات المتحدة الأمريكية ازاء مصر ١٨٣٠ - ١٩١٤	د . لينوار تشامبرز رايت
كيف تعيش ٣٦٥ يوما فى السنة.	د . جعون شندلر
الصحافة	بيير البير
اثر الكوميديا الالهية لدانتى فى الفن التشكيلى	د . غبريال وهبة
الادب الروسى قبل الثورة البلشفية ويعدها	د . رمسيس عوض
حركة عدم الانحياز فى عالم متغير	د . محمد نعمان جلال
الفكر الاوربى الحديث (٤ ج)	فرانكلين ل . باومر
الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى ١٨٨٥ - ١٩٨٥	شوكت الربيعى
التشنه الاسرية والابناء الصغار	د . محيى الدين احمد حسين

ج . دافلى اندرو	نظريات الفيلم الكبرى
جوزيف كونراد	مختارات من الادب القصصى
د . جوهان دورشر	الحياة فى الكون كيف نشأت واين توجد
طائفة من العلماء الأمريکيين	حرب الفضاء
د . السيد عليوة	ادارة الصراعات الدولية
د . مصطفى عنانى	الميكروكمبيوتر
سبرى الفضل	مختارات من الادب اليابانى
فرانكلين ل . باومر	الفكر الاوروبى الحديث ٣ ج
جابريل باير	تاريخ ملكية الاراضى فى مصر الحديثة
انطونى دى كرسبنى	اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة
دوايت سوين	كتابة السيناريو للسينما
زافيلسكى ف . س	الزمن وقياسه
ابراهيم القرضاوى	اجهزة تكييف الهواء
بيتر رداى	الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى
جوزيف دامبوس	سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى
س . م بسورا	التجربة اليونانية
د . عاصم محمد رزق	مراكز الصناعة فى مصر الاسلامية
رونالد د . سمبسون	العلم والطلاب والمدارس
د . انور عبد الملك	الشارع المصرى والفكر
والث وتيمان روسو	حوار حول التنمية الاقتصادية
فريد س هيس	تبسيط الكيمياء
جون يوركهارت	العادات والتقاليد المصرية
الآن كاسبيار	التذوق السينمائى
سامى عبد المعطى	التخطيط السياحى
فريد هويل	البذور الكونية
شاندرامايكراماسينج	دراما الشاشة (٢ ج)
حسين حلمى المهندس	الهيرويين والايذز
روى روبرتسون	نجيب محفوظ على الشاشة
هاشم النحاس	صور افريقية
دوركاس ماكلينتوك	

المخدرات حقائق اجتماعية ونفسية	بيتر لورى
وظائف الاعضاء من الألف الى الياء	بوريس فيدروفيتش سيرجيف
الهندسة الوراثية	ويليام بينسز
تربية أسماك الزينة	ديفيد ألبرتون
الفلسفة وقضايا العصر (٢ ج)	جمعه : جون ر . بورر وميلتون جولد ينجر
الفكر التاريخى عند الاغريق	ارنولد توينبى
قضايا وملامح الفن التشكلى	د . صالح رضى
التغذية فى البلدان النامية	م . ه . كنج وآخرون
بداية بلا نهاية	جورج جاموف
الحرف والصناعات فى مصر الاسلامية	د . السيد طه أبو سديرة
حوار حول النظامين الرئيسيين	جاليليو جاليليه
للكون	اريك موريس وآلان هو
الارهاب	سيريل الدريد
اختناقون	آرثر كيسنلر
القبيلة الثالثة عشرة	توماس ا . هاريس
التوافق النفسى	مجموعة من الباحثين
الدليل البيلىوجرافى	روى أرمز
لغة الصورة	ناجلى متشيو
الثورة الاصلاحية فى اليابان	بول هاريسون
العالم الثالث غدا	ميخائيل ألبى ، جيمس لفلوك
الانقراض الكبير	فيكتور مورجان
تاريخ النقود	اعداد محمد كمال اسماعيل
التحليل والتوزيع الأوركستراالى	بيرتون بورتر
الحياة الكريمة (٢ ج)	الفردوسى الطوسى
الشاهنامه (٢ ج)	محمد فؤاد كوبرلى
قيام للدولة العثمانية	ادوارد ميرى
عن النقد السينمائى الأمريكى	اختيار / د . قليب عطية
تراثيم زرادشت	اعداد / موى براخ وآخرون
السينما العربية	

نابين جورديمر وآخرون	دليل لتعليم المتأخرين
آدامز فيليب	سقوط المطر وقصص أخرى
زيجمونت هيفر	جماليات فن الاخراج
ستيفن أوزمنت	التاريخ من شتى جوانبه (٣ ج)
جوناثان ريلي سميث	الحملة الصليبية الاولى
توني بار	التمثيل للسينما والتلفزيون
بول كولنسر	العثمانيون في اوربا
موريس بير براير	صناع الخلود
الفريد ج . بتلر	الكنائس القبطية القديمة في مصر (٢ ج)
رودريجو فارتيجا	رحلات فارتيجا
فانس بكيارد	انهم يصنعون البشر (٢ ج)
اختيار / د . رفيق الصبان	في النقد السينمائي الفرنسي
بيتر نيكوللز	السينما الخيالية
برتراند راسل	السلطة والفرد
بينارد دودج	الأزهر في ألف عام
ريتشارد شاخت	رواد الفلسفة الحديثة
ناصر خسرو علوي	سفر نامه
نفتالي لويس	مصر الرومانية
عشر جاك كرابس جونيبور	كتابة التاريخ في مصر القرن التاسع
هربرت شيلر	الاتصال والهيمنة الثقافية
اختيار / صبري الفضل	مختارات من الاداب الاسيوية
أحمد محمد الشنواني	كتب غيرت الفكر الانساني (٥ ج)
اسحق عظيموف	الشموس المتفجرة
لوريتو تشود	مدخل الى علم اللغة
اعداد / سوريال عبد الملك	حديث النهر
د . ابرار كريم الله	من هم القطار
اعداد / جابر محمد الجزار	ماسقريخت
ه . ج . ولز	معالم تاريخ الانسانية (٤ ج)
ستيفن رانسيمان	الحمالات الصليبية
جوستاف جرونيياوم	حضارة الاسلام

رحلة بيرتون (٢ ج)

الحضارة الإسلامية

الطفل (٢ ج)

افريقيا الطريق الآخر

السحر والعلم والدين

الكون ذلك المجهول

تكنولوجيا فن الزجاج

حرب المستقبل

الفلسفة الجوهرية

الاعلام التطبيقى

تبسيط المفاهيم الهندسية

فن المايما والبناقتومايم

تحول السلطة ٢ ج

التفكير المتجدد

السيناريو فى السينما الفرنسية

فن الفرجة على الاعلام

خفايا نظام التجنم الأمريكى

بين تولستوى وبستويكسكى (٢ ج)

ما هى الجيولوجيا

الاحمر والبيض والاسود

انواع الفيلم الأمريكى

رحلة الأمير ريدولف ٢ ج

تاريخ العلم والحضارة فى الصين

النزاة الفرعونية

نظرية التصوير

التربية فن طريق الفن

معجم التكنولوجيا الحيوية

البرمجة بلغة اللى

ريتشارد بيرتون

ادمز مترز

ارنولد جيتزل

بادى اوفيمسود

فيليب عطية

جلال عبد الفتاح

محمد زيفهم

مارتن فان كريفند

سوندارى

فرانسيس ج • بوجين

ج • كارفيل

توماس ليهارت

الفين توفلر

ادوارد ويونر

كريستيان سالين

جوزيف • م • بوجز

بول وارن

جورج ستاينز

ويليام • ماثيوز

جاري ب • ناش

ستالين جين سولومون

عبد الرحمن الشيخ

جوزيف نيدهام

كريستيان دديروشن

ليوناردو دافنشى

هربرت ويد

وليم بيتنز

روبرت لافلو

الكيمياء في خدمة الانسان

مجلد تاريخ الأدب المعاصر

نظرية الأدب المعاصر

مشكلات القرن الحادى والعشرين

كنوز الفراعنة

رولاند جاكسون

ايفور ايفانس

ديفيد بوش سينر

يوسف شرارة

ت.ج.ه. جيمز

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٦/٩٢٤٥

ISBN — 977 — 01 — 4932 — 2

● كهنه هوليوبوليس

● حمورابى

● زرادشت

● اسخيلوس

● باركلى

● الكندى

● ابو حيان التوحيدى

● ابن حزم

● ابن طفيل

● ابن بطوطة

● جون ملتون

● جون لوك

● مالتوس

● دوستوفسكى

● الإمام محمد

● كتاب الموتى

● شريعة حمورابى

● الافستا المقدسة

● الفرس

● المحاورات

● الرسائل الفلسفية

● الامتاع والمؤانسة

● طوق الحمامة فى الألفة والإيلاف

● حى بن يقظان

● تحفة النظار، وغرائب الأمصار، وعجائب الأسفار

● الفردوس المفقود

● مبحث فى العقل الإنسانى

● فى قانون السكان

● الأخوة كرامازوف

● رسالة التوحيد

Bibliotheca Alexandrina



0553582

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب